ИМПЕРАТОРСКОЕ
ОБЩЕСТВО ВОСТОКОВѢДѢНІЯ.

ИСЛАМЪ

(Die Religion des Islams)

И. ГОЛЬДЦІЭРА.

I. GOLDZIHER.

ПЕРЕВОДЪ
И. КРАЧКОВСКАГО
подъ редакціей
и съ предисловіемъ
прив. доц. А. Э. Шмидта.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
„Восточная“ типографія И. Бораганскаго, В. О., Средній пр., 1—10.
1911.


2010515914

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Среди работъ, посвященныхъ исламу, появившихся за послѣдніе годы, несомнѣнно, видное мѣсто занимаетъ статья проф. *И. Гольдціэра (Prof. D-r Ignaz Goldziher) „Die Religion des Islams“*, напечатанная въ научно-популярной серіи *„Die Kultur der Gegenwart“*.[1]) Проф. *И. Гольдціэръ*, самый выдающійся изъ современныхъ знатоковъ мусульманскаго міра въ его прошломъ и настоящемъ, проложившій новые пути къ критическому изученію культурной исторіи ислама, въ названной статьѣ даетъ очень сжатое, но содержательное резюмэ своихъ предыдущихъ изслѣдованій въ этой области, предназначенное не для спеціалистовъ только, а для болѣе широкаго круга читателей.[2]) Это-то обстоятельство, въ виду всѣми признаннаго авторитета знаменитаго будапештскаго ученаго, и побудило переводчика тогда же предложить русскимъ читателямъ переводъ этой превосходной статьи. Осенью 1908 года этотъ переводъ, проредактированный нами, былъ совершенно готовъ къ печати. Къ сожалѣнію, по причинамъ, ни отъ переводчика, ни отъ редактора не зависѣвшимъ, изданіе перевода затормазилось, и теперь лишь удалось приступить къ печатанію его, но мы позволяемъ себѣ надѣяться, что тѣмъ не менѣе появленіе въ печати этого перевода не будетъ несвоевременно. Вѣдь на мусульманскомъ востокѣ со времени появленія въ печати подлинника этой работы успѣли разыграться событія совершенно исключительной политической важности, вновь приковавшія вниманіе всего цивилизованнаго міра къ мусульманскому востоку и его культурнымъ чаяніямъ и стремленіямъ. Въ виду этого, думается намъ, русскимъ читателямъ будетъ не безынтересно ознакомиться, въ изложеніи знаменитаго будапештскаго ученаго, съ религіозными и культурно-историческими моментами, опредѣлившими тотъ путь, по которому въ своемъ развитіи пошло религіозное ученіе ислама.

---

[1]) Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwickelung und ihre Ziele (Современная культура, ея развитіе и ея задачи), Teil I, Abteilung III, Berlin und Leipzig 1906.

[2]) Всѣ предшествующія работы автора всегда открывали новую эпоху въ наукѣ, безразлично, затрагивали онѣ исторію ислама (Muhammedanische Studien. 2 тома Halle 1889—1890) или исторію арабской литературы (Abhandlungen zur arabischen Philologie. 2 тома, Halle 1896-1899). Кромѣ нѣсколькихъ капитальныхъ трудовъ, съ самаго появленія ставшихъ настольными для каждаго арабиста, число другихъ работъ Гольдціэра давно считается десятками и служитъ достойнымъ памятникомъ его 35-лѣтней литературно-научной дѣятельности (Гольдціэръ родился въ 1850 году и слушалъ лекціи знаменитаго лейпцигскаго проф. „Шейха“ Флейшера въ одно время съ нашимъ арабистомъ академикомъ бар. В. Розеномъ.)

Правда, въ истекшемъ 1910 году проф. *И. Гольдціэръ* выступилъ еще съ новою работою, все изъ той же области. [1]) Въ основу ея, какъ заявляетъ самъ авторъ въ предисловіи, [2]) легла именно предлагаемая ниже въ русскомъ переводѣ болѣе ранняя работа, отъ которой она, будучи предназначена для иного круга читателей, отличается лишь нѣсколько болѣе детальной разработкой отдѣльныхъ вопросовъ. Это обстоятельство даетъ намъ смѣлость надѣяться, что предлагаемый ниже переводъ нашумѣвшей въ свое время статьи проф. *И. Гольдціэра* и нынѣ будетъ встрѣченъ сочувственно.

А. Ш.

СПБ.
Январь 1911 года.



---

1) Vorlesungen über den Islam (Лекціи по исламу). Heidelberg 1910.
2) Стр. IX—X.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ВВЕДЕНІЕ.

Среди различныхъ мотивовъ, изъ которыхъ изслѣдователи религій выводятъ наиболѣе характерныя явленія религіознаго чувства—*сознаніе зависимости* проходитъ особенно яркой чертой въ проповѣдяхъ мекканца, вызвавшаго къ жизни исламъ.

Уже въ самомъ имени—исламъ—подчиненіе, преданіе волѣ другого—даетъ себя знать это чувство зависимости отъ неограниченной всемогущей Силы, которой человѣкъ долженъ подчиняться, отказавшись отъ своей воли. Оно является преобладающимъ принципомъ, который проникаетъ всѣ проявленія этой религіи, главнымъ признакомъ вызваннаго ею міровоззрѣнія, опредѣляющимъ ея особенный характеръ. Цѣлью ея является не достиженіе общенія съ Богомъ, а сознательное осуществленіе полной покорности Его рѣшеніямъ. Добродѣтель и праведность состоитъ по ней не въ непреодолимомъ влеченіи къ божественному идеалу добра и совершенства, при полной свободѣ нравственныхъ силъ, а въ безличномъ, лишенномъ самостоятельности стремленіи смириться предъ неограниченной всемогущой силой и снискать ея расположеніе покорностью. Богъ это—ар-раббъ, владыка, люди—'ыбадъ, рабы, добродѣтелью является *та'а,* покорность; прегрѣшеніемъ — *ма'сыя,* сопротивленіе. Разнообразныя побужденія, приведшія основателя ислама къ его ученію, были имъ переработаны съ точки зрѣнія именно этого чувства зависимости,

Міровоззрѣніе, которое лежало въ основѣ проповѣди Мохаммеда и которому онъ подчинилъ сперва ближайшую среду, а затѣмъ и всѣхъ арабовъ, находилось въ полномъ противорѣчіи съ религіозными взглядами и соціальнымъ строемъ окружающей среды, т. е. съ жизнью и кругомъ идей бедуиновъ и горожанъ центральной Аравіи; въ южной Аравіи (Іеменѣ), равно какъ и въ сѣверной части полуострова, религіозныя и этическія представленія подъ вліяніемъ историческихъ воздѣйствій успѣли достигнуть болѣе высокой ступени.

Вся жизнь доисламскихъ арабовъ протекала подъ ферулой родового быта и налагаемыхъ имъ почетныхъ обязанностей. Родословіе служило закономъ для ихъ политики, равно какъ и морали. Тѣ группы, которыя производили

себя отъ дѣйствительнаго или мнимаго родоначальника, на основаніи такого преданія жили и кочевали вмѣстѣ; онѣ образовывали единое племя, распадавшееся на мелкія подраздѣленія въ зависимости отъ болѣе или менѣе тѣснаго родства. Это кровное родство и было единственной основой общихъ интересовъ, сводившихся преимущественно къ обязательнымъ для всѣхъ членовъ племени принципамъ вѣрности, покровительства, помощи и мести за причиненное врагами племени зло. Право пользованія пастбищами и источниками, нарушеніе законовъ гостепріимства, требованія кровавой мести служили постояннымъ поводомъ къ безконечнымъ междоусобіямъ среди племенъ. Не требовалось даже событія большой важности для того, чтобы въ арабской пустынѣ запылалъ факелъ ожесточенной борьбы. Ничтожнаго повода было достаточно, чтобы вызвать длившееся десятки лѣтъ кровопролитіе среди арабскихъ племенъ, разъ имъ приходилось мстить другъ другу за какую-нибудь обиду. Преданія арабской древности наполнены разсказами о такихъ междоусобицахъ и стихами племенныхъ поэтовъ, принимавшихъ участіе въ отдѣльныхъ моментахъ борьбы и увѣковѣчивавшихъ ихъ въ своихъ произведеніяхъ. Наиболѣе извѣстнымъ примѣромъ такого рода служитъ обратившаяся въ пословицу война Басусы. Поводомъ къ этой ожесточенной ссорѣ между племенами Бекръ и Таглибъ съ ихъ союзниками, тянувшейся нѣсколько десятковъ лѣтъ, послужила рана, нанесенная верблюдицѣ; ея право пользоваться пастбищемъ таглибита Кулейба послѣдній не захотѣлъ признать.

Этотъ родовой бытъ и выросшее на его почвѣ преданіе были источниками того высокомѣрнаго и враждебнаго настроенія, которое господствовало во взаимныхъ отношеніяхъ арабовъ древности. Самая существенная задача сводилась у нихъ къ тому, чтобы питать духъ запоминаніемъ и измышленіемъ мотивовъ, служившихъ основаніемъ ихъ благородства и преимуществъ по сравненію съ представителями другихъ племенъ. Этика сполна исчерпывалась соблюденіемъ освященныхъ обычаемъ племенныхъ обязанностей. Чужестранецъ могъ, правда, быть принятымъ въ племя на болѣе или менѣе продолжительный срокъ путемъ освященныхъ преданіемъ, точно опредѣленныхъ въ своихъ формахъ обрядовъ: если дѣло шло о большихъ группахъ, то путемъ торжественнаго союза; при помощи считавшагося священнымъ права покровительства и гостепріимства, если онъ одинъ искалъ убѣжища въ палаткѣ свободнаго араба. Хотя такія установленія нѣсколько смягчали и ограничивали, но все же не могли совершенно изгладить того суроваго духа, которымъ ветхозавѣтный писатель характеризуетъ родоначальника арабовъ— Исмаила: „Сей будетъ сильный человѣкъ, руцѣ его на всѣхъ и руки всѣхъ на него“ (Быт. XVI, 12).

Подобный строй жизни былъ мало приспособленъ для того, чтобы питать и поддерживать въ арабахъ болѣе глубокое религіозное чувство. У племенъ были конечно свои идолы, и другіе священные предметы, камни, деревья, источники и т. д. Предъ ними они исполняли традиціонные связан-

ные съ жизнью племени обряды, и къ нимъ при посредствѣ спеціальныхъ лицъ обращались за предсказаніями будущаго; на ряду съ этимъ, въ нѣкоторыхъ частяхъ Аравіи было распространено почитаніе звѣздъ. Все же, представленія арабовъ объ объектахъ религіознаго почитанія, подробно возстановленныя Велльхаузеномъ (Wellhausen) въ капитальной работѣ на основаніи отрывочныхъ литературныхъ данныхъ, едва ли подымались выше чувства фетишиста предъ предметомъ его поклоненія. Наравнѣ съ фетишистами арабы древнихъ временъ вѣрили въ невидимыя, сверхъ-человѣческія, иногда дружественныя, но чаще враждебно настроенныя силы,—вѣрили въ демоновъ (*джиннъ*); они считали себя окруженными ими и нерѣдко представляли ихъ принимающими образъ животныхъ. Поэты, рѣчамъ которыхъ въ глубокой древности приписывалось чудесное дѣйствіе, считались находящимися подъ вліяніемъ такихъ демоновъ, отъ которыхъ и исходило ихъ вдохновеніе. Даже неопредѣленное представленіе арабовъ о высшей среди невидимыхъ силъ, объ *Аллахѣ*, не выходило за кругъ такого демонизма.

Такія религіозныя представленія и ихъ объекты не могли оказывать сколько-нибудь глубокаго, руководящаго и облагораживающаго вліянія на образъ мыслей и нравственность. Изъ временъ сѣдой старины у насъ не имѣется болѣе твердыхъ основаній для того, чтобы точнѣе обрисовать эти отношенія.

Что же касается того времени, къ которому примыкаетъ исторія ислама, то тогда душу араба съ объектами его культа соединяла лишь очень непрочная связь. Въ формахъ почитанія *молитва*, напр., кажется, совсѣмъ не занимала мѣста; въ лучшемъ случаѣ подобное ей обращеніе къ божеству представлялъ зовъ о помощи для мести за испытанную несправедливость. Остатки до-исламскихъ стихотвореній не заключаютъ никакихъ намековъ на стремленіе къ божеству даже болѣе возвышенныхъ душъ и даютъ лишь слабыя указанія на отношеніе ихъ къ религіознымъ преданіямъ своего народа. Лишь только избитыя формулы заклятій заставляютъ догадываться что онѣ возникли въ обстановкѣ, не совсѣмъ чуждой божества. Въ своихъ, полныхъ хвастовства, посвященныхъ борьбѣ и мести стихотвореніяхъ арабы полагаются только на свое личное могущество и силу; собственная сила бойца, его отвага и храбрость, поддерживаемыя чувствомъ родовой гордости, даруютъ воителю стойкость и побѣду; напротивъ того, къ верховнымъ силамъ никогда не обращаются за помощью для защиты праваго дѣла. Въ такъ богато представленныхъ траурныхъ стихотвореніяхъ арабовъ нигдѣ не звучитъ мотивъ религіознаго утѣшенія, никогда не проскальзываетъ и мысли о безсмертіи героя, прославляемаго обыкновенно съ безграничными гиперболами. До-исламскій арабъ былъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы искать источникъ нравственности и утѣшенія въ мірѣ религіозныхъ представленій. Благороднѣйшія пружины своей души онъ не приводитъ въ связь съ благоговѣйнымъ страхомъ передъ своими божествами; въ смиреніи, хотя бы и предъ Аллахомъ, онъ не видитъ никакой необходимости.

Населеніе Аравіи слагалось изъ двухъ разнородныхъ слоевъ: на ряду съ властителями пустынь—бедуинами слѣдуетъ отмѣтить осѣдлыхъ жителей городовъ и поселковъ, на которыхъ первые смотрѣли съ высока съ аристократическою гордостью. Они считали себя ядромъ арабскаго народа, истинными представителями благородства, доблести и рыцарства. Они не завидовали земледѣльцу за его поле, жителямъ городовъ за ихъ прочныя жилища. Совершенный человѣкъ, по ихъ убѣжденію живетъ въ палаткѣ. Характерно то, что этотъ взглядъ издревле привился и гражданамъ. Ремесла повсюду считались незаслуживающимъ вниманія, иногда даже презрѣннымъ занятіемъ, которое совсѣмъ не пристало свободному арабу.

Равнымъ образомъ и во внѣшнихъ проявленіяхъ *религіознаго* бытія сказывалась это разница между обоими слоями; только тутъ городъ постепенно пріобрѣлъ преимущество. Условія жизни въ пустынѣ мало благопріятствуютъ образованію прочныхъ мѣстныхъ учрежденій. И здѣсь, правда, священныя деревья, камни, источники и т. п. связывали религіозныя представленія съ опредѣленной мѣстностью, но для устройства храмовъ, центральныхъ пунктовъ священныхъ обрядовъ и собраній, кочевая жизнь въ палаткахъ не представляла никакой возможности. Напротивъ того, среди условій городской жизни такія учрежденія могли возникнуть и даже превратиться въ торжественныя мѣста собранія арабовъ въ широкомъ смыслѣ. Такимъ именно путемъ съ теченіемъ времени пріобрѣлъ очень важное значеніе городъ *Мекка* со старымъ святилищемъ, которое получило отъ своей кубической формы имя ка'бы и обладало тѣмъ преимуществомъ, что кромѣ помѣщавшихся въ немъ идоловъ въ углу одной изъ стѣнъ скрывало почитаемый арабами фетишъ—„черный камень". Благодаря положенію города, особенно благопріятному для караванной торговли, его посѣщали торговые люди всѣхъ племенъ. Съ теченіемъ времени и святилище, благодаря этому, пріобрѣло значеніе центральнаго мѣста культа. Въ опредѣленное время года сюда стекались паломники изъ самыхъ отдаленныхъ мѣстностей полуострова; здѣсь они исполняли старые традиціонные обряды, среди которыхъ важнѣйшими были обходъ вокругъ священнаго зданія, посѣщеніе сосѣднихъ священныхъ мѣстностей, къ которымъ были пріурочены миѳическія преданія, закланіе жертвенныхъ животныхъ и проч. „Божій миръ", соблюдавшійся во время священнаго періода, неприкосновенность территоріи облегчали паломничество и дѣлали еще болѣе заманчивымъ участіе въ традиціонныхъ празднествахъ. Знатные патриціанскія фамиліи города изъ племени *Курейшъ* приблизительно съ V столѣтія пользовались правомъ предстоять во время обрядовъ, связанныхъ со святилищами, и руководить многими тысячами собирающихся здѣсь чужеземцевъ. При наличности обрисованнаго выше религіознаго безразличія арабовъ ясно, что здѣсь собирала единоплеменниковъ не столько живая религіозная идея, сколько характерное для арабовъ стремленіе твердо держаться установленныхъ предками порядковъ, соблюденіе которыхъ считалось дѣломъ чести. Если религіозные обычаи и обряды вообще могли удерживать-

ся у этого народа только подъ флагомъ отцовскаго наслѣдія, то въ Меккѣ къ этому присоединялись еще и матеріальные интересы склонныхъ къ наживѣ жителей, торговый духъ которыхъ, конечно, старался использовать священныя собранія родного города, по возможности, въ своекорыстныхъ цѣляхъ. Находясь подъ господствомъ этихъ знатныхъ родовъ, завѣдывавшихъ выполненіемъ традиціонныхъ обрядовъ, городъ носилъ матеріалистическій, надменно-плутократическій характеръ, въ которомъ глубокое религіозное чувство не находило никакого удовлетворенія.

I. МОХАММЕДЪ (ок. 570—632).

ЕГО ЖИЗНЬ и УЧЕНІЕ.

Подъ вліяніемъ сношеній съ евреями и христіанами, для чего въ Меккѣ представлялась полная возможность, незадолго до возникновенія ислама уже попадались люди, воодушевленные религіозными идеями совершенно иного порядка, непохожими на тѣ, которыя воспитывались сухой обрядовой стороной издавна заведенныхъ обычаевъ. Это настроеніе направлялось главнымъ образомъ въ сторону монотеизма и аскетическаго образа жизни. Имена нѣкоторыхъ изъ такихъ лицъ сохранены исторіей. Однако, ихъ молчаливый протестъ противъ господствующаго порядка не находилъ себѣ поддержки во внутренней силѣ и въ душевной потребности внушить свои убѣжденія толпѣ: они были благочестивыми скромными исповѣдниками, въ душѣ которыхъ недоставало внутреннаго стемленія къ пророческому призванію. Это призваніе было предназначено другому ихъ соплеменнику. Подъ вліяніемъ тѣхъ же самыхъ воздѣйствій, въ которыхъ первые черпали свой протестъ противъ господствующаго у арабовъ духа, и, навѣрное, даже подъ вліяніемъ ихъ примѣра, обратившаго къ однороднымъ мыслямъ, въ лицѣ *Мохаммеда ибн-Абдаллаха* явился сперва проповѣдникъ, призывавшій къ покаянію жителей Мекки, затѣмъ пророкъ и, наконецъ, повелитель арабскаго народа.

Большое курейшитское племя, державшее въ своихъ рукахъ власть надъ Меккой, распадалось на нѣсколько родовъ, изъ которыхъ далеко не всѣмъ была удѣлена одинаковая доля могущества, вліянія и богатствъ племени. Къ числу бѣднѣйшихъ родовъ большого племени принадлежали хашимиты. Среди нихъ около 570 года и родился Мохаммедъ. Рано осиротѣвъ, онъ выросъ, подъ покровительствомъ своихъ бѣдныхъ родственниковъ и долженъ былъ нести не пользовавшіяся почетомъ должности—сперва козьяго

пастуха, а потомъ, къ 25 лѣтнему возрасту, служащаго у одной богатой купчихи вдовы Хадиджы, въ караванахъ которой онъ занималъ сначала очень подчиненное положеніе. Только благодаря браку со старшей на 15 лѣтъ вдовой лишенный средствъ Мохаммедъ попалъ въ благопріятную съ внѣшней стороны обстановку. Сношенія съ евреями и христіанами въ его родномъ городѣ—Меккѣ, быть можетъ и впечатлѣнія, полученныя во время караванныхъ путешествій отъ разсѣянныхъ повсюду аскетовъ и пустынниковъ,—все это побудило и его поглубже задуматься надъ религіознымъ и нравственнымъ укладомъ близкой мекканской среды. Его уже отъ природы болѣзненная возбудимость скоро довела его внутреннюю жизнь до безграничнаго безпокойства и страданій, выразившихся въ сильныхъ нервныхъ припадкахъ. По временамъ онъ искалъ одиночества въ ущельяхъ горъ въ окрестностяхъ города; тамъ, подъ вліяніемъ видѣній и живыхъ сновъ, онъ чувствовалъ все сильнѣе и сильнѣе, что Богъ призываетъ его итти къ своему народу и предостеречь отъ гибели, которую могутъ навлечь на него его дѣянія. Мохаммеду исполнилось уже сорокъ лѣтъ, когда этотъ призывъ съ неотразимой силой побудилъ его выступить среди Мекканцевъ проповѣдникомъ нравственности. Сначала его слушала только незначительная кучка людей изъ низшаго слоя. Позже къ нему присоединилось нѣсколько почтенныхъ лицъ. Однако, громадное большинство курейшитовъ считало его бѣсноватымъ, одержимымъ злыми духами. Только ненарущимость родственныхъ связей и покровительство ближайшихъ родственниковъ обезпечили неприкосновенность личности и самую жизнь непокорному проповѣднику, вступивщему въ борьбу съ божествами и преданіями предковъ, равно какъ и его сторонникамъ. Однако, изъ за его рѣчей и странныхъ обрядовъ богопочитанія эти родственники его должны были переносить всякія насмѣшки, издѣвательство и непріятности. Все это достигло своего апогея въ прекращеніи всякихъ сношеній, которому мекканцы подвергли всѣхъ родичей Мохаммеда, хотя они далеко не были сторонниками новаго ученія, а толко оказывали члену своей семьи ту поддержку, къ которой ихъ обязывали арабскія традиціи.

Освободиться отъ такихъ тяжелыхъ условій удалось Мохаммеду только благодаря приглашенію со стороны паломниковъ изъ сѣверно-арабскаго города *Ясриба*, которые находились въ Меккѣ на обычномъ годовомъ праздникѣ. Племена, жившія въ области Ясриба, выселились изъ южной Аравіи и уже въ силу своего происхожденія были болѣе расположены къ воспріятію религіозныхъ идей, чѣмъ жители средней Аравіи. Кромѣ того, въ Ясрибѣ находилось значительное, совершенно арабизованное, также распадавшееся на племена еврейское населеніе, вліяніе котораго сказывалось на религіозной воспріимчивости окружающей среды.

Поэтому, угнетаемый на своей родинѣ Мохаммедъ, получивъ отъ паломниковъ завѣренія, что на ихъ родинѣ его ждетъ дружественный пріемъ, въ 622 году прерeселился туда со своими приверженцами. За помощь, ко-

торую жители Ясриба оказали принятымъ въ ихъ среду послѣдователямъ ислама, Ясрибъ сталъ Мединой—городомъ (пророка), и съ тѣхъ поръ онъ систематически называется этимъ именемъ. Здѣсь Мохаммедъ организовалъ свою религіозную общину, здѣсь онъ выработалъ свое богослуженіе и законы религіозной жизни, отсюда онъ повелъ оборонительно-наступательную войну съ мекканцами, которая послѣ разныхъ большихъ и малыхъ стычекъ и враждебныхъ столкновеній завершилась въ 630 году его побѣдоноснымъ въѣздомъ въ Мекку. Отнынѣ онъ могъ со своими вѣрными свободно совершать традиціонное паломничество и установить на вѣчныя времена его обряды. Свое уваженіе къ древнимъ, связаннымъ съ этимъ паломничествомъ обычаямъ, онъ выразилъ тѣмъ, что сохранилъ ихъ; кромѣ уничтоженныхъ идоловъ было удалено только все имѣвшее отношеніе къ политеизму. Отнынѣ все было посвящено культу единаго Аллаха.

Еще раньше Мохаммедъ мирнымъ или военнымъ путемъ заставилъ нѣсколько сосѣднихъ бедуинскихъ племенъ примкнуть къ исповѣдываемыму имъ ученію. Теперь даже стоявшія въ сторонѣ племена стали отправлять посольства съ выраженіемъ покорности мекканскому побѣдителю; въ заключаемыхъ имъ договорахъ онъ устанавливалъ тѣ условія, на которыхъ они примыкали къ исламу. Такимъ образомъ, исламъ мало по малу превращался въ обще-арабскую идею, которую признавали даже и іеменскіе князья. Уже во время войнъ съ мекканцами и другими арабами нерѣдко нарушалась строгость племенного строя; равнымъ образомъ, наносились удары и многимъ другимъ воззрѣніямъ изъ области соціальной жизни, считавшимся ненарушимыми во времена арабскаго язычества. Все больше и больше идея *единства ислама* оттѣсняла на задній планъ идею племенного единства, все больше *Мусульмане* становились *братьями* и составляли „единую руку“ противъ всѣхъ стоявшихъ внѣ ихъ союза. Однако, хотя это воззрѣніе и исповѣдывалось съ самаго начала, какъ неразрывно связанное съ самой идеей ислама, все же и въ рамкахъ новой религіи остались живы приверженность арабовъ къ традиціямъ и ихъ привязанность къ установленіямъ родоваго строя; это сказывалось вездѣ, гдѣ только арабы въ эпоху завоеваній основывали свои поселенія.

Въ мединскомъ періодѣ, когда Мохаммедъ изъ проповѣдника и евангелиста превратился въ основателя общины, и самому исламу одновременно съ установленіемъ его внѣшнихъ формъ былъ приданъ характеръ завоевательной религіи; гонимая церковь—ecclesia oppressa превратилась въ воинствующую церковь—ecclesia militans. Нѣтъ сомнѣнія, что въ душѣ Мохаммеда уже жила даже мысль о распространеніи своей религіи за предѣлы Аравіи и превращеніи ученія, возвѣщеннаго сперва лишь ближайшимъ родственникамъ, во владычествующую надъ міромъ силу.

Для достиженія этой цѣли онъ дѣйствовалъ съ большимъ политическимъ искусствомъ. Въ болѣе раннюю эпоху ислама къ принятію его еще не принуждали. Монотеисты или послѣдователи тѣхъ религій, которыя могли основывать свои права на писанномъ откровеніи—Евреи, Христіане, Парсы—

если они, со смиреніемъ и покорностію, признавали политическое верховенство ислама путемъ уплаты поголовной подати (*джизья*), не теряли права свободнаго богослуженія и могли разсчитывать на покровительство исламскаго государства; и тѣ, и другія религіи считались самимъ Богомъ допущенными учрежденіями (*Коранъ*, сура 11, ст. 120). Въ своемъ заблужденіи людямъ придется когда-нибудь давать отчетъ Богу. Задача же ислама не состоитъ во внутреннемъ руководительствѣ ихъ душами, а исключительно во внѣшнемъ владычествѣ надъ ними. Такую терпимость исламъ выказывалъ очень широко: въ Индіи, напр., старыя религіи съ ихъ капищами просуществовали долго уже и при Мохаммеданскомъ владычествѣ. Болѣе того, массовыя обращенія часто ставили Мохаммеданскихъ политиковъ древнѣйшнаго періода въ затруднительное положеніе; всякій нео-мусульманинъ олицетворялъ въ себѣ для государства, коль скоро оно хотѣло придерживаться закона, потерю дани, обязательной для находящагося подъ покровительствомъ не-мусульманина.

Исходя изъ сознанія своей міровой миссіи, Мохаммедъ въ 629 году отправилъ посланія къ византійскому императору, царю Персіи и другимъ властителямъ требуя признать его божьимъ посланникомъ; однако, эти посланія имѣли такъ же мало успѣха, какъ и нѣкоторые походы, предпринятые съ той же цѣлью. Во время послѣдняго похода (конецъ 630 года), въ которомъ пророкъ лично принималъ участіе, исламское войско дошло до Табука, недалеко отъ сѣверо-восточнаго края Краснаго моря, но должно было вернуться безъ особыхъ успѣховъ. Въ мартѣ 632 года, въ двѣнадцатомъ мѣсяцѣ десятаго года послѣ своего переселенія въ Медину, Мохаммедъ еще разъ предпринялъ обычное паломничество къ святилищу своего родного города; съ этимъ послѣднимъ паломничествомъ мохаммеданское преданіе связываетъ его прощальную проповѣдь, въ которой пророкъ преподалъ вѣрующимъ нѣкоторые важнѣйшіе приципы своего вѣроученія. Тогда же онъ отдалъ приказъ о новомъ походѣ противъ византійцевъ. Вскорѣ послѣ этого распоряженія онъ, однако, заболѣлъ и скончался 8 іюня 632 года.

Какъ было уже указано, именно впечатлѣнія отъ близкой ему повседневной жизни впервые внушили Мохаммеду мысль о томъ, что онъ призванъ возвыситъ свой голосъ во имя Аллаха. Видѣнія его были отраженіемъ того все усиливавшагося чувства, которое постепенно овладѣло его душой, въ видѣ протеста противъ беззаботнаго и самодовольнаго, незнающаго смиренія характера жизни мекканской плутократіи. Ея близорукому матеріализму и самоувѣренной привязанности къ здѣшней жизни онъ противопоставлялъ проповѣдь о наступленіи страшнаго суда, который и обрисовывалъ огненными чертами, проповѣдь о воскресеніи и послѣднемъ отвѣтѣ, частности которыхъ его болѣзненному воображенію рисовались въ ужасающемъ видѣ. Богъ у него былъ судьей міра, единственнымъ владыкой „дня Страшнаго Суда", который воздвигнетъ изъ развалинъ погибшаго міра только немногихъ покорныхъ; ими будутъ тѣ, которые не встрѣчали божественнаго призыва „проповѣдника" презрѣніемъ и насмѣшками, но уходили въ самихъ себя и

отъ горделиваго сознанія своего могущества, основаннаго на земныхъ благахъ, поднимались до сознанія своей зависимости отъ *единаго* неограниченнаго Владыки міра. Свой призывъ къ покаянію и покорности Мохаммедъ и развивалъ главнымъ образомъ изъ эсхатологическихъ представленій. Когда онъ останавливается на величіи мірозданія или на чудесной природѣ человѣка, имъ, главнымъ образомъ, руководитъ та мысль, что Творецъ неограниченно господствуетъ надъ своими созданіями, что они всецѣло зависятъ отъ него, что онъ можетъ ихъ по своему желанію уничтожить или снова воскресить для вѣчнаго блаженства или нескончаемыхъ мученій.

Эта господствующая мысль, являющаяся центральнымъ пунктомъ раннихъ откровеній Мохаммеда, по самому содержанію своему неразрывно связана съ его протестомъ противъ многобожія, которое въ язычествѣ дробило и умаляло безграничное всемогущество Бога. Этотъ протестъ, однако, не являлся первымъ поводомъ и конечной цѣлью его увѣщаній, какъ это часто высказывается еще и теперь. Напротивъ того, монотеистическая идея была для него только необходимымъ *слѣдствіемъ* вѣры въ неограниченное могущество „Владыки дня Страшнаго Суда“ и безграничную зависимость человѣка отъ его безотвѣтственнаго рѣшенія. Чувство такой полной зависимости, которое испытывалъ Мохаммедъ, могло относиться только къ *единой*, ничѣмъ не ограниченной Силѣ—единому Аллаху.

Когда Мохаммеда называютъ *пророкомъ*, каковымъ онъ самъ хотѣлъ считаться, то это наименованіе сохраняютъ за нимъ преимущественно въ первый періодъ его жизни, въ эпоху до переселенія въ Медину. Здѣсь, съ перемѣной своего положенія, мечтатель-ясновидецъ превратился въ разсудительнаго государственнаго дѣятеля и законодателя; прежній страдалецъ, внушавшій долготерпѣніе и смиреніе небольшой кучкѣ своихъ вышучиваемыхъ мекканскими патриціями послѣдователей, сталъ теперь организовывать военныя предпріятія; презиравшій мірскія блага занялся установленіемъ правилъ о раздѣлѣ добычи, созданіемъ нормъ наслѣдственнаго и имущественнаго права. Конечно, онъ не переставалъ говорить о ничтожествѣ всего земного. На ряду съ этимъ, однако, теперь давались *законы* и создавались установленія, какъ для религіозныхъ упражненій, такъ, равно, и для урегулированія насущнѣйшихъ вопросовъ соціальной жизни.

Откровенія, возвѣщенныя Мохаммедомъ на мекканской территоріи, не представляли собой еще никакой новой религіи. Въ небольшомъ кружкѣ создавалось только извѣстное религіозное *настроеніе* и поддерживалось міросозерцаніе, носившее отпечатокъ покорности Богу, но пока еще не поддававшееся точному опредѣленію; самое ученіе и формы его еще не выступали съ достаточной ясностью. Такое благочестивое настроеніе находило исходъ въ аскетическихъ дѣйствіяхъ, которыя можно было наблюдать также у евреевъ и христіанъ, въ проявленіи благоговѣнія (чтеніе съ колѣнопреклоненіемъ и паденіемъ ницъ), добровольномъ воздержаніи (посты), дѣлахъ милосердія, разновидности которыхъ ни по формѣ, ни во времени, ни по

количеству не опредѣлялись никакими точными правилами. Внѣшній обликъ общины вѣрующихъ тоже не обрисовывался еще съ достаточной отчетливостью. Только въ Мединѣ исламъ впервые превратился въ *учрежденіе.* Здѣсь Мохаммедъ изъ своего отношенія къ прежнимъ религіямъ, имѣющимъ писаніе, выработалъ формулу и для своего дѣла: оно-де представляетъ собой возстановленіе въ чистомъ видѣ религіи Авраама, испорченной христіанами и евреями, отъ которыхъ Мохаммедъ черпалъ побужденія къ своей проповѣди. Здѣсь обрѣли опредѣленную форму тѣ законы, которые имѣли въ виду руководить жизненными отношеніями; они и послужили основой для будущей законодательной дѣятельности, хотя многое было подготовлено уже и въ мекканскихъ откровеніяхъ и было принесено мекканскими переселенцами, какъ зерно, въ городъ пальмъ сѣверной Аравіи.

Прежде всего Мохаммедъ задался цѣлью поднять арабовъ изъ того состоянія, которое онъ назвалъ *джахилійя*—т. е. варварство—до болѣе высокаго нравственнаго уровня. Такъ, въ исламѣ былъ положенъ конецъ издавна распространенному среди нѣкоторыхъ племенъ обычаю закапывать въ землю новорожденныхъ дѣвочекъ и, въ противовѣсъ распространенному среди язычниковъ-арабовъ суровому принципу мести, раздалось ученіе о миролюбіи и самообладаніи. Правда, институтъ кровавой мести настолько сильно укоренился въ жизни арабовъ и такъ тѣсно былъ связанъ съ ихъ понятіями о долгѣ и чести, что совсѣмъ уничтожить его было невозможно. Все же наиболѣе дикія проявленія этого обычая были смягчены, такъ какъ законъ положилъ предѣлъ проистекавшимъ изъ принципа мести безконечнымъ кровавымъ распрямъ, установивъ выдачу умышленнаго убійцы законному мстителю. Брачныя отношенія у до-исламскихъ арабовъ выливались въ очень необузданныя и безнравственныя формы. Прелюбодѣяніе не осуждалось; запрещенныя степени родства не были строго регулированы; случались браки съ сестрами, былъ допустимъ и наслѣдственный бракъ съ женами покойнаго отца. И противъ этого Мохаммедъ выступилъ со строгими законами и правилами, заклеймивъ развратъ, какъ уголовное преступленіе, и точно опредѣливъ запрещенныя степени родства. Безграничная полигамія была сокращена путемъ установленія числа одновременныхъ законныхъ женъ (четыре), хотя права конкубината съ рабынями, равно какъ легкость развода и новаго брака разведенныхъ продолжала существовать въ очень свободной, только незначительно стѣсненной закономъ, формѣ. Для самого себя Мохаммедъ, болѣзненная чувственность котораго набрасываетъ нѣкоторую тѣнь на его нравственный обликъ, правда, выговорилъ особыя привилегіи, которыя онъ и закрѣпилъ за собою въ кораническихъ откровеніяхъ. Въ противоположность недобросовѣстному торгашеству мекканцевъ, новое ученіе требуетъ честности и безкорыстія во всемъ житьѣ-бытьѣ. Дальнѣйшій несомнѣнный прогрессъ, по сравненію съ коллективизмомъ, лежавшимъ въ основѣ нравственныхъ и правовыхъ воззрѣній арабскаго язычества, представляетъ собой принципъ *индивидуальной отвѣтственности,* характеризующій законы и ученіе Мохаммеда. Въ силу родовыхъ понятій только цѣлое считалось настоя-

щимъ единствомъ. Теперь же изъ этого цѣлаго выдѣлялся отдѣльный человѣкъ, который и пріобрѣталъ индивидуальное значеніе со своими личными обязанностями и своей личной отвѣтственностью. Наконецъ, вмѣстѣ съ оттѣсненіемъ на задній планъ свойственныхъ родовой жизни соціальныхъ понятій, на ряду съ обязанностями, чрезвычайно ярко выступаютъ впередъ и *личныя права*. Отсюда понятно, почему въ Коранѣ такъ обстоятельно разсматривается право наслѣдованія.

Много религіозныхъ упражненій и законовъ о воздержаніи, въ особенности-же установленія, касающіяся молитвы и поста, а равно понятія о ритуальной чистотѣ, Мохаммедъ заимствовалъ у евреевъ и христіанъ, священное писаніе которыхъ онъ признаетъ откровенными книгами божіими, хотя и сильно „извращенными" ихъ обладателями. Однако, на формулировку отдѣльныхъ частностей этихъ законовъ въ Мединѣ рѣшающее вліяніе оказала политическая вражда Мохаммеда. Сперва, въ угоду евреямъ, расчитывая на ихъ поддержку, онъ назначилъ Іерусалимъ мѣстомъ, къ которому нужно обращаться лицомъ во время молитвы; точно такъ же онъ принялъ въ свое законодательство большой праздникъ евреевъ (10-ый день перваго мѣсяца), какъ *ашура*. Когда-же онъ, расчитывавшій обратить въ исламъ жившихъ въ Мединѣ евреевъ, совершенно для себя неожиданно встрѣтилъ отказъ съ ихъ стороны, это побудило его установить мѣстомъ направленія при молитвѣ снова древне-арабскій символъ—*Ка'бу*, а для великаго поста избрать весь мѣсяцъ *Рамаданъ* (девятый въ лунномъ году). Установленный имъ еженедѣльный праздничный день (пятница) по своему значенію тоже существенно отличается и отъ субботы евреевъ, и отъ христіанскаго воскресенія; онъ не представляетъ собой дня отдохновенія: прекращеніе ежедневныхъ мірскихъ занятій рекомендуется здѣсь только на время установленнаго въ этотъ день большого богослуженія. Нѣкоторыя ограниченія въ пищѣ и питьѣ Мохаммедъ заимствовалъ тоже у религій, во слѣдъ которымъ онъ шелъ; число этихъ ограниченій, однако, должно было быть меньше тѣхъ, кои были наложены на іудеевъ за ихъ прегрѣшенія. Строго запрещены кровь, свинина, мясо животныхъ, погибшихъ не отъ закланія или служившихъ жертвой въ языческомъ культѣ. Мясо верблюда, запрещенное евреямъ, удержало то мѣсто, которое оно и раньше занимало въ пищѣ арабовъ. Питье вина было запрещено, прежде всего, потому, что оно мѣшаетъ вѣрующимъ отдаваться богослуженію. Наконецъ, такому же запрету подверглись и очень распространенныя среди арабовъ азартныя игры. Все это, вмѣстѣ съ нѣкоторыми языческими обычаями,—„мерзость изъ созданій сатаны".

Изложить въ систематическомъ видѣ ученіе Мохаммеда не представляется возможнымъ. Онъ не былъ послѣдовательнымъ мыслителемъ; всѣ принципы его вѣры изложены скорѣе по отрицательному, чѣмъ положительному методу. Несомнѣнна для него самая неподвижная форма трансцедентальнаго монотеизма, которую онъ не позволяетъ затемнять какой бы то ни было „придачей товарищей". Эта „придача товарищей" (*ширкъ;* виновный въ ней называется *мушрикъ)* представляетъ самый тяжкій грѣхъ. Въ идеѣ божества,

какъ ее понималъ Мохаммедъ, на первый планъ ярко выступаетъ безграничное всемогущество Бога, какъ Творца и Судьи міра, на ряду съ безсиліемъ и зависимостью всѣхъ тварей. Напротивъ того, все, что Мохаммедъ высказываетъ по поводу границъ божественнаго предопредѣленія—decretum divinum крайне неопредѣленно; при позднѣйшей борбѣ партій изъ Корана съ равнымъ успѣхомъ приводились доказательства какъ въ пользу ученія о свободной волѣ, такъ и въ пользу ученія объ абсолютномъ фатумѣ. Но все-же, какъ милосердіе Бога, даже по отношенію къ грѣшникамъ, такъ и вліяніе раскаянія и добрыхъ дѣлъ стоятъ внѣ сомнѣнія. *Ангелы*, такъ же какъ діаволъ (Иблисъ—diabolos), являются необходимыми факторами въ божественной міровой экономіи; вѣра въ ихъ существованіе считается для мусульманина обязательной. Во всемъ вѣроученіи Мохаммеда, какъ было уже замѣчено, наиболѣе ярко очерчены эсхатологическія представленія, которыя служили исходнымъ пунктомъ его откровеній: вѣра въ воздаяніе, рай и адъ, воскресеніе и страшный судъ. Грубо-матеріалистическія черты этихъ представленій можно найти и въ еврейско-христіанской апокрифической литературѣ, что и указываетъ на ту среду, откуда Мохаммедъ бралъ основныя краски для своихъ фантастическихъ картинъ. Наконецъ, одною изъ наиболѣе твердыхъ основъ его религіознаго ученія является еще вѣра въ послѣдовательное откровеніе черезъ пророковъ, которымъ Богъ открываетъ свою волю и которыхъ посылаетъ для исправленія заблудшихъ народовъ. Къ личностямъ и разсказамъ изъ Ветхаго и Новаго завѣта, которые отражаютъ еврейскую Агаду и апокрифическія Евангелія въ формѣ, основанной на неправильномъ пониманіи и на искаженной передачѣ, Мохаммедъ прибавилъ нѣкоторые и не-библейскіе разсказы изъ арабскихъ преданій. Пророки, въ его представленіи, отличаются своимъ саномъ другъ отъ друга. Іисусъ, чисто-человѣческую природу котораго онъ всегда особенно подчеркивалъ, это—„Посланникъ Бога и его Слово, вложенное въ Марію, Духъ-приходящій отъ Бога". Самъ Мохаммедъ, о которомъ предвозвѣщено въ священномъ писаніи евреевъ и христіанъ, это—„печать пророковъ".

Очень рано уже, вѣроятно еще въ началѣ мединскаго періода, изъ цѣлаго ряда основныхъ ученій и установленій обязательными признаками послѣдователей ислама стали слѣдующіе пять: 1) исповѣданіе единаго Аллаха и его посланника Мохаммеда, 2) каноническое совершеніе установленнаго богослуженія въ опредѣленное время, съ соблюденіемъ опредѣленныхъ обрядовъ (къ числу которыхъ относится предшествующее молитвѣ ритуальное омовеніе), 3) уплата извѣстной суммы на военныя и человѣколюбивыя задачи общины, 4) постъ въ назначенный для этого мѣсяцъ, 5) совершеніе меккан-скаго паломничества къ Ка'бѣ, дому Господню.

II. РАЗВИТІЕ ИСЛАМА.

Коранъ, возвѣщенное Пророкомъ „Слово Божіе", считался его послѣдователями неисчерпаемымъ и недосягаемымъ источникомъ назидательнаго воздѣйствія на душу всякаго правовѣрнаго. Хотя отъ него и исходитъ все законодательство ислама, онъ не представляетъ собой свода законовъ. Для этого онъ слишкомъ неполонъ и слишкомъ ограниченъ по своему матеріалу уже въ силу временнаго, случайнаго характера тѣхъ поводовъ, которые вызвали заключенныя въ немъ установленія законодательнаго характера; равнымъ образомъ, въ немъ не имѣется и болѣе точныхъ опредѣленій, изъ которыхъ можно было бы вывести основные законы ислама. Тѣмъ болѣе въ Книгѣ нельзя было найти прямыхъ указаній для новыхъ условій жизни, на путь которыхъ ступила община мусульманъ почти сейчасъ же послѣ смерти Мохаммеда, благодаря завоевательному движенію. При преемникахъ Мохаммеда и, прежде всего, при четырехъ халифахъ, подрядъ избранныхъ изъ среды его близкихъ сотрудниковъ—Абу-Бекрѣ, Омарѣ, Османѣ и Аліи, его двоюродномъ братѣ и зятѣ, а затѣмъ и при династіи *Омайядовъ* (661—750), основатель которой—Му'авія (661—680), благодаря умной политикѣ, сумѣлъ захватить халифатъ и упрочить его за своей династіей, послѣдовательно было уничтожено персидское царство, изъ рукъ Византіи вырваны Палестина, Сирія, Египетъ и Месопотамія и завоеванія доведены до сѣверной Африки, средней Азіи и Индіи. Все это—страны, и политическія и экономическія условія жизни которыхъ кореннымъ образомъ отличались отъ арабскихъ. Прошло два столѣтія, пока зданіе ислама, заложенное Мохаммедомъ и его сотрудниками только въ общихъ основаніяхъ, было закончено во всѣхъ своихъ частностяхъ догматики и ритуала, права и государственной жизни. Вѣдь жизненныя условія, требовавшія тѣхъ или иныхъ установленій, часто возникали лишь по мѣрѣ поступательнаго и завоевательнаго движенія ислама и становились объектомъ нормировки, лишь благодаря усиливавшемуся со дня на день соприкосновенію съ чуждыми элементами. По такимъ вопросамъ, по которымъ не имѣлось сколько нибудь твердыхъ законодательныхъ нормъ, по необходимости, открывалось тѣмъ болѣе широкое поле для разногласія въ мнѣніяхъ. Въ ритуалѣ, въ догматахъ, въ государственномъ правѣ, во всѣхъ отдѣлахъ гражданскаго и уголовнаго права, при общности основаній, дѣйствительно и возникали разногласія въ частностяхъ. Въ менѣе существенныхъ вопросахъ эти разногласія представляли только индивидуальныя особенности, на развитіе которыхъ нерѣдко оказывали вліяніе даже мѣстныя условія и обычаи и которыя затѣмъ были приведены въ систему въ видѣ ученій, правда, различныхъ, но все же относящихся терпимо другъ къ другу *школъ*. Напротивъ, въ болѣе существенныхъ вопросахъ, главнымъ образомъ,

изъ области догматики и государственнаго права, эти разногласія давали поводъ къ возникновенію партій, которыя боролись другъ съ другомъ, считали другъ друга даже еретиками и, въ дальнѣйшемъ развитіи, пріобрѣтая исключительный характеръ, иногда превращались въ *секты.*

Съ давнихъ временъ у арабовъ, какъ было сказано выше, главною исходною точкою для сужденія о томъ, что считать правильнымъ и закономѣрнымъ во всѣхъ обстоятельствахъ жизни, служило соображеніе, насколько каждый обычай соотвѣтствовалъ традиціи, идущей съ древнихъ поръ. Вѣрно и правильно было то, что было согласно съ этой традиціей или, употребляя арабское выраженіе, —*сунной;* не вѣрно и ошибочно то, что ей противорѣчило. Не было ничего болѣе святого для араба древнихъ временъ, какъ обычай и традиція предковъ, которые и были источниками его права и его этики. Эти mores majorum (обычаи предковъ) и usus longaevus (обычай, освященной давностью) служили для него и богословіемъ, и закономъ, и правиломъ жизни. Самымъ существеннымъ аргументомъ, которымъ наиболѣе серьезные изъ противниковъ Мохаммеда отвѣчали на его дотолѣ неслыханныя проповѣди объ раѣ, адѣ, страшномъ судѣ и воскресеніи и на которомъ они основывали свое упорное сопротивленіе, было указаніе на обычай предковъ; за это имъ часто дѣлаются упреки въ Коранѣ. По ихъ мнѣнію, только то было вѣрно, что признавалъ таковымъ этотъ обычай предковъ; правильно лишь то, что имѣетъ корни въ обычаѣ прежнихъ поколѣній и что испоконъ вѣковъ совершалось именно такимъ, а не какимъ либо инымъ способомъ.

Для ислама оказалось невозможнымъ совершенно вычеркнуть понятіе о суннѣ и основанный на немъ руководящій принципъ нравственной жизни. Сила сунны слишкомъ прочно коренилась въ душѣ всякаго араба. Тѣмъ не менѣе, съ исламомъ начиналась новая эпоха, отрицавшая законъ и право древности, замѣнившая прежнее самодовольное понятіе о нравственности этикой смиренія и чувства зависимости, а потому и уцѣлѣвшее въ новомъ міровоззрѣніи понятіе сунны должно было подвергнуться соотвѣтствующему измѣненію и получить иное толкованіе. Въ виду этого, границы понятія сунны были сужены во времени и самое значеніе ея было опредѣлено слѣдующимъ образомъ: сунной слѣдуетъ признавать то, что, согласно преданіямъ, можетъ считаться вѣрованіемъ или обычаемъ *древнихъ временъ ислама,* т. е. эпохи пророка и его сподвижниковъ, равно какъ и вообще первыхъ поколѣній вѣрующихъ.

Возникаетъ вопросъ, какъ могло болѣе позднее поколѣніе, даже по пространству удаленное отъ того мѣста, гдѣ жизнь протекала въ соотвѣтствіи съ сунной, то-есть отъ Медины, гдѣ впервые нашли примѣненіе законы и обычаи Мохаммеда и его сподвижниковъ,—какъ могло оно удостовѣриться въ томъ, что считать настоящей сунной пророка, а что нѣтъ? Это было достижимо только въ томъ случаѣ, когда можно было сослаться на всѣ заслуживающія довѣрія преданія объ этомъ. Такимъ образомъ сунна нашла себѣ выраженіе въ цѣломъ рядѣ сообщеній, которыя извѣстны въ

мохаммеданской литературѣ подъ именемъ *„хадисовъ"* (сообщеній), и считаются документами, выражающими волю пророка; они содержатъ извѣстія объ устныхъ указаніяхъ самого пророка, равно какъ и его благочестивыхъ „товарищей", которыхъ можно считать знакомыми съ его волей.

Вскорѣ однако люди, занимавшіеся выработкой закона въ духѣ установленныхъ Мохаммедомъ принциповъ, стали выдавать за личныя установленія пророка, въ формѣ хадисовъ, ими самими изобрѣтенные или откуда-нибудь заимствованные обычаи, которые они хотѣли возвести въ законъ ислама; вообще они влагали въ уста Мохаммеда сужденія обо всемъ, заслуживающемъ вниманія, что, по ихъ мнѣнію было желательно внѣдрить въ систему ислама. Такимъ образомъ въ его уста оказались вложенными не только правовыя теоріи и догматы, но и историческія поученія, легенды древности, дополнявшія скудные разсказы Корана, поучительныя изреченія, пророчества о судьбахъ ислама и враждебныхъ ему народовъ, дальнѣйшія сообщенія о нѣкоторыхъ только намѣченныхъ въ Коранѣ эсхатологическихъ представленіяхъ и т. д. Всякіе чуждые мотивы, возбуждавшіе интересъ какого-нибудь богослова: еврейскіе разсказы изъ Агады, христіанскіе изъ Евангелій и Апокрифовъ, персидскіе изъ священныхъ книгъ покоренной общины Заратуштры—все это очень охотно изображалось въ видѣ Мохаммедова хадиса.

Только въ IX вѣкѣ изъ этой груды фальшивыхъ преданій серьезные критики на основаніи нѣкоторыхъ критическихъ методовъ сдѣлали сводъ тѣхъ, которыя могутъ считаться подлинными. Этотъ сводъ представленъ въ различныхъ сборникахъ, которые, въ зависимости, конечно, отъ степени признаннаго за ними достоинства, считаются каждымъ послѣдователемъ ислама, наряду съ Кораномъ, священными источниками познанія вѣры, нравственной жизни и Закона. Въ этой лѣстницѣ высшую ступень занимаютъ два сборника: *Бохарія* (ум. 870) и *Муслима* (ум. 874); каждый изъ нихъ называется „Сахыхъ"—сборникъ вѣрныхъ преданій. Не смотря на полную свободу критики, которую мусульманское богословіе оставляетъ за собой по отношенію къ частностямъ этихъ сборниковъ, *въ цѣломъ* они получили значеніе каноническихъ книгъ. На ряду съ ними, содержаніе четырехъ другихъ, возникшихъ также въ IX вѣкѣ сборниковъ признается заслуживающимъ, хотя и въ меньшей степени, права считаться письменнымъ авторитетомъ религіознаго ученія ислама.

Важное значеніе, которое мусульманское богословіе признавало за этими шестью каноническими сборниками, особенно же за двумя первыми—Бохарія и Муслима, долгое время въ значительной степеніи вліяло на сужденіе о нихъ и западной науки. Раньше не обращали должнаго вниманія на то обстоятельство,что сколь бы сурова ни была критика, прилагаемая упомянутыми восточными авторитетами къ этому матеріалу, ихъ точки зрѣнія все-же далеко не совпадаютъ съ критическими методами, примѣняемыми современной исторической наукой при изслѣдованіи письменныхъ источниковъ. Слишкомъ боль-

шое вліяніе, напр., оказывали тотъ ореолъ точности и правдивости, который окутываетъ эти каноническіе сборники, тѣ, по существу, безъ сомнѣнія, и заслуживающіе довѣрія разсказы, которые старые біографы составителей этихъ сборниковъ передавали объ ихъ добросовѣстной осторожности и предусмотрительности, съ какой они принимали отдѣльныя данныя въ свои сборники, и т. д. Такимъ образомъ, западная наука въ пользованіи этими источниками долгое время оказывала бóльшую степень довѣрія, чѣмъ та, съ которой мы относимся къ нимъ теперь.

Тѣ методы, по которымъ теперь изучаются эти документы ислама и которыми пользуются для возстановленія его исторической эволюціи, представляютъ одинъ изъ важныхъ шаговъ впередъ въ современномъ изслѣдованіи религіозной исторіи ислама и критики ея источниковъ. Далеко не считая ихъ документальными свидѣтельствами древнихъ временъ ислама, мы теперь видимъ въ различныхъ иногда діаметрально противоположныхъ преданіяхъ, сгруппировавшихся около одного и того же вопроса, только отраженія разнообразныхъ направленій и теченій, появившихся въ различныхъ кругахъ съ постепеннымъ развитіемъ ислама первыхъ столѣтій.

Но еще прежде, чѣмъ различныя школы смогли припасти для всѣхъ необходимыхъ случаевъ свои тенденціозныя преданія, снабдивъ ихъ предварительно внѣшними признаками подлинности, исламъ пришелъ въ соприкосновеніе съ духовной силой, которая оказала бóльшее вліяніе на развитіе правовыхъ учрежденій культурнаго человѣчества, чѣмъ какая бы то ни было иная. Этой духовной силой было *римское право.*

Съ отпрысками его классической эпохи находившаяся еще въ зародышѣ система ислама соприкоснулась въ Сиріи, гдѣ представители христіанскаго богословія охраняли наслѣдіе процвѣтавшихъ тамъ еще не задолго до мусульманскаго завоеванія школъ римскаго права. Бѣдные собственными идеями, но по духу своему весьма склонные къ воспріятію чуждыхъ вліяній мохаммеданскіе богословы имѣли здѣсь полную возможность поучаться съ пользою для дѣла. Вмѣсто того чтобы продолжать погоню за сомнительными традиціонными документами, они предпочли усвоить методы римскихъ *iuris prudentes,* отъ которыхъ заимствовали и самое наименованіе, взявъ однозначущее слово *фукаха* (един. *факих*—разумный), точно такъ же, какъ на пятьсотъ почти лѣтъ раньше изъ аналогичныхъ побужденій сдѣлали это и еврейскіе правовѣды-*Хакамимъ* въ Палестинѣ. Изъ писанныхъ законовъ—*leges scriptae* они выводили положеніе законовъ устныхъ—*leges non scriptae* (ср. противоположеніе *писаннаго* закона въ іудействѣ *устному)* уже умозрительнымъ путемъ при помощи аналогій, то есть путемъ выясненія той ratio (*илла*) которая лежала въ основѣ даннаго закона и давала имъ надежную точку опоры для сужденія о казусахъ, сводившихся къ той-же ratio legis. Говоря короче: свободно примѣняя методы юридическихъ умозаключеній, они установили право

законоразвивающаго сужденія (opinio), обозначая его однозначущимъ арабскимъ словомъ *„ра'й"*. Этотъ юридическій пріемъ называли они *„фикхъ"*(разумность)—слово, представляющее точный переводъ римскаго (juris)-*prudentia*.

Рѣшительный образъ дѣйствій этихъ юридическихъ школъ, обозначавшій не что-иное какъ нормировку религіозно-правовой жизни на основаніи принциповъ, заимствованныхъ изъ чуждыхъ круговъ, естественно долженъ былъ вызвать сильный протестъ со стороны тѣхъ людей, которые считали нормой только то, что исходило изъ такихъ источниковъ, какъ уста пророка и его старѣйшихъ вѣрныхъ сподвижниковъ. Ихъ оппозиція имѣла слѣдствіемъ образованіе школы, которая учила, что авторитетъ имѣютъ *исключительно писанные и традиціонные источники*, и тѣмъ главнымъ образомъ и дала толчокъ живой и кипучей работѣ со стороны сочинителей преданій. Между двумя крайностями существовали направленія, которыя, высказываясь болѣе или менѣе опредѣленно за или противъ того или иного метода, въ частностяхъ юридической практики, на основаніи различныхъ способовъ дедукціи, приходили къ болѣе или менѣе различнымъ положеніямъ.

Побѣдителемъ въ борьбѣ обѣихъ крайнихъ школъ съ ихъ разнообразными промежуточными ступенями оказалось направленіе, стоявшее за самостоятельность законодательной дѣятельности, выходящую за предѣлы исключительно преданія. Правда, подъ давленіемъ непреклоннаго традиціонализма, этому направленію пришлось предварительно установить извѣстную дисциплину въ примѣненіи своихъ принциповъ и строго ограничить ихъ область, пришлось принять примирительную форму, отбросивъ ту тѣнь произвола, которая была присуща ему, когда оно очень рѣзко подчеркивало свои принципы. Непримиримому традиціонализму не удалось найти твердую почву въ практической дѣйствительности, и онъ изъ теоретической нормы права постепенно превратился въ извѣстную форму индивидуальнаго благочестія, въ выраженіе благочестиво настроенной мысли. Къ тому же, съ появленіемъ кодифицированныхъ законовъ этотъ споръ о томъ, могутъ ли служить нормой для имѣющихъ силу закона выводовъ только положительные традиціонные источники или, наряду съ ними, также и умозрительныя заключенія, превратился въ пустую игру словами. Такіе кодексы и подобные имъ юридическіе трактаты, принятые въ руководящихъ кругахъ ислама, все болѣе и болѣе пополняли тотъ матеріалъ, который былъ уже признанъ писаннымъ источникомъ; пробѣлы въ писанныхъ источникахъ заполнялись глоссами и рѣшеніями, которыя, въ свою очередь, въ слѣдующихъ поколѣніяхъ возводились въ степень авторитетныхъ источниковъ права.

Впрочемъ, разногласія между юридическими школами не касались существенныхъ вопросовъ. Они всегда состоятъ лишь въ болѣе или менѣе незначительныхъ частностяхъ исполненія закона, иногда даже въ чисто теоретическихъ, лишенныхъ всякаго практическаго значенія препирательствахъ по юридическимъ вопросамъ. Вся незначительность этихъ разногласій нашла

себѣ соотвѣтствующее выраженіе въ созданномъ общимъ чувствомъ мусульманъ изрѣченіи, которое и на этотъ разъ было приписано самому Мохаммеду: „*Разногласіе моей общины есть (знакъ) божественнаго милосердія*"— выраженіе безусловно либеральнаго воззрѣнія. Сообразно съ этимъ, всѣ эти школы, развившіяся изъ общихъ основаній (*усуль*-корни) и различающіяся въ частныхъ вопросахъ (*фуру'*), не смотря на такія различія, въ равной степени считаются *ортодоксальными*.

Практики, абсолютно общей даже въ отдѣльныхъ частностяхъ, въ правовѣрномъ исламѣ вообще никогда не существовало со времени его распространенія за предѣлы арабской родины. Съ самыхъ раннихъ временъ на все расширявшейся территоріи исламскаго государства стали получать право гражданства различныя особенности въ исполненіи закона, возникавшія какъ въ силу теоретическихъ соображеній, такъ равно и подъ вліяніемъ мѣстныхъ условій. На признаніе тѣхъ или иныхъ особенностей этого рода оказывало вліяніе и то обстоятельство, что въ извѣстныхъ провинціяхъ ученіе того или другого юриста утверждалось, благодаря его личному вліянію; относительно этого въ распоряженіи историка имѣются вполнѣ точныя данныя. Благодаря такому личному вліянію, напр., въ нѣкоторыхъ частяхъ Египта, равно какъ и въ южной Аравіи, а оттуда уже и въ индійскомъ архипелагѣ распространилась школа имама *аш-Шафі'ыя* (ум. 819); въ другихъ частяхъ Египта, во всей сѣверной Африкѣ, а прежде и въ Испаніи утвердилась школа великаго имама Медины— *Малика-ибн-Анаса* (ум. 795); турецкія же страны, западныя и средне-азіатскія, равно какъ мохаммедане на индійскомъ материкѣ, избрали школу *абу-Ханифы* (ум. 767)—того самаго имама, который считается основателемъ и первымъ кодификаторомъ умозрительной школы права. Сравнительно меньше распространено теперь ученіе *Ахмеда-ибн-Ханбаля* (ум. 855).Оно является крайней правой фанатическихъ сторонниковъ сунны и раньше, приблизительно до XV вѣка, было сильно распространено среди жителей Месопотаміи, Сиріи и Палестины. Съ возвышеніемъ османовъ, какъ главной силы исламскаго міра, нетерпимое ханбалитское направленіе отходило въ ихъ владѣніяхъ все болѣе и болѣе на задній планъ, параллельно съ чѣмъ увеличивалось вліяніе ханефитскаго толка. Въ отдѣльныхъ, не оффиціальныхъ кругахъ суровый культъ сунны приверженцевъ ибн-Ханбаля все-же продолжалъ тлѣть и даже вспыхнулъ яркимъ пламенемъ въ центральной Аравіи около половины XVIII вѣка подъ руководствомъ *Мохаммеда-ибн-'Абд-ал-Ваххаба* (ум. 1787). Благодаря значительнымъ военнымъ успѣхамъ, создалось даже особое ваххабитское государство, получившее свое имя отъ упомянутаго предводителя и существующее еще и теперь (съ главнымъ городомъ Ріядъ).

Въ ваххабитскомъ движеніи ожилъ и окрѣпъ толкъ ханбалитовъ. Съ мечемъ въ рукѣ, грабя и опустошая, его основатели явились выразителями

ханбалитскаго протеста противъ всѣхъ расходящихся съ сунной нововведеній, которыя вкрались въ историческій исламъ, въ равной мѣрѣ и противъ догматическихъ опредѣленій, возникшихъ путемъ постепенной эволюціи, и противъ до-исламскихъ пережитковъ въ видѣ реликвій святыхъ и культа могилъ, и даже противъ употребленія четокъ, заимствованнаго изъ буддизма. Они увлекались также идеей возстановленія пуританской простоты жизни въ томъ видѣ, какъ та нашла себѣ выраженіе въ суннѣ. Они возставали противъ привычки къ роскоши, появившейся лишь въ эпоху халифата, противъ изысканности въ одѣяніи, равно какъ и противъ употребленія табаку и кофе. Пророкъ и его сподвижники ничего этого не знали; все это не имѣетъ корней въ суннѣ, а слѣдовательно противъ этого необходимо бороться, необходимо это искоренять. Это движеніе не ограничилось предѣлами Аравіи, отголоски его были замѣтны и на самыхъ отдаленныхъ окраинахъ ислама: въ Индіи и на Суматрѣ.

Законодательство трехъ другихъ направленій, школъ имама *Шафі'ыя, Малика-ибн-Анаса* и *абу-Ханифы,* при всемъ теоретическомъ уваженіи къ суннѣ, на практикѣ проявляло гораздо большую терпимость. Въ этихъ школахъ неодобрительное отношеніе къ „нововведеніямъ", сказывавшееся, притомъ, сравнительно больше въ системѣ малекитовъ, никогда не признавалось основаніемъ для открытой борьбы съ иначе думающими единовѣрцами.

Въ общемъ держались того принципа, что все существующее, пока оно не нарушаетъ, конечно, основныхъ ученій ислама, все то, что, не вызывая протеста со стороны руководящихъ ученыхъ авторитетовъ, принимается мохаммеданской общиной *въ ея цѣломъ* — все это не можетъ подвергаться сомнѣнію съ точки зрѣнія религіи и должно признаваться находящимся въ согласіи съ идеями законодательства пророка. „Моя община никогда не будетъ единогласна въ какомъ-нибудь заблужденіи" — это изреченіе влагалось въ уста пророка, какъ основное ученіе, и имъ обосновывался великій принципъ непогрѣшимаго *consensus ecclesiae* (арабскій терминъ—*иджма'*), *безъ должнаго вниманія къ которому все догматическое и обрядовое развитіе ислама осталось бы обсолютно непонятнымъ.* Одной изъ великихъ заслугъ *Снука Хургронье (Snouck-Hurgronje)* въ исламологіи является то' что онъ впервые оцѣнилъ настоящее значеніе этого основого принципа, какъ ключа къ пониманію эволюціи ислама. Гласъ народа—гласъ Божій; этотъ принципъ является основой и оправданіемъ для терпимости и даже обязательности всѣхъ нововведеній, внѣдрившихся въ Исламѣ въ постепенномъ его развитіи. Допущеніе умозрительныхъ элементовъ въ развитіи исламскаго ученія и закона; каноническое признаніе шести сборниковъ преданій, какъ авторитетовъ въ толкованіи закона; признаніе четырехъ школъ, утвердившихся въ различныхъ областяхъ ислама, и ихъ юридической практики одинаково ортодоксальными выраженіями исламскаго закона; терпимость по отношенію ко

вновь возникающимъ воззрѣніямъ и обычаямъ, какъ имѣющимъ оправданіе въ жизни ислама: все это находитъ свое основаніе въ нормирующей силѣ *consensus'a—иджма*. Въ практической жизни этотъ принципъ особенно сказывался въ только-что упомянутомъ проявленіи терпимости къ нововведеніямъ. Знай мы только о трехъ признанныхъ „корняхъ" толкованія закона, о Коранѣ, суннѣ и воззрѣніяхъ, основанныхъ на самостоятельныхъ умозрительныхъ выводахъ, мы, присматриваясь къ духовной жизни ислама, все-таки стояли бы лицомъ къ лицу съ многочисленными загадками. Было ли бы, напр., возможно согласовать распространенное по всей территоріи ислама почитаніе святыхъ и всѣ вытекающія отсюда проявленія грубаго обожествленія человѣка съ рѣзко выраженнымъ, непреклоннымъ монотеизмомъ, лежащимъ въ основѣ исламской догматики? Вѣдь можно найти не одну дюжину мѣстъ изъ Корана и преданій изъ Сунны, оправдывающихъ боевые лозунги ваххабитовъ и предшествовавшихъ имъ пуристовъ, которые во всѣхъ этихъ допущенныхъ подъ покровомъ благочестія обычаяхъ видѣли только „придачу товарищей" *(ширкъ*—многобожіе) и неприкрашенное язычество! Такое противорѣчіе было бы совершенно необъяснимо, если бы не существовало принципа *иджма'*, который и даетъ возможность оправдать такіе наросты, какъ соотвѣтствующіе ученію ислама, не смотря на все ихъ противорѣчіе его истиннымъ воззрѣніямъ. Общее чувство вѣрующихъ восприняло все это, равно какъ и многое другое; заблужденія въ этомъ быть не могло: tolerari potest. Въ этомъ и заключается великое значеніе указаннаго принципа для пониманія исламской религіи. *Рѣшающимъ принципомъ для правильнаго сужденія о религіозныхъ явленіяхъ ислама служитъ не столько то, что объ этомъ говорятъ Коранъ и преданіе, сколько то, какъ ихъ букву и духъ толкуетъ община.*

Этотъ принципъ облегчалъ путь къ признанію всякаго исторически возникшаго явленія, коль скоро оно—часто вопреки сильному сопротивленію пуристовъ—фактически санкціонировалось общимъ согласіемъ; онъ сталъ правовымъ базисомъ для всякихъ новыхъ установленій. Благодаря этому принципу, послѣ періодовъ борьбы разнорѣчивыхъ мнѣній одерживали верхъ примиряющія формулы, и ученіе отдѣльныхъ богослововъ поднималось до степени церковнаго авторитета. Догматика ислама, считающаяся теперь ортодоксальной, представляетъ собой плодъ *иджма'*. *Иджма'* въ области законодательства, признало нормой ученіе четырехъ названныхъ выше имамовъ и, послѣ предварительныхъ споровъ между представителями разныхъ школъ, остановилось на догматическихъ формулахъ двухъ выдающихся богослововъ X вѣка: *Аш'арія* (ум. въ Багдадѣ. 935) и *Матаридія* (ум. въ Самаркандѣ, 944); обѣ эти формулы представляютъ средину между антропоморфистическимъ и духовнымъ пониманіемъ божественныхъ аттрибутовъ, между грубымъ детерминизмомъ и признаніемъ полной свободы воли.

Такой *consensus* въ исламѣ не вырабатывается, однако, на церковныхъ

соборахъ; его возникновенie вообще чуждо какой бы то ни было внѣшней планомѣрности. Безсознательно и непреднамѣренно онъ создавался въ тѣхъ кругахъ, которые въ каждый данный моментъ считались признанными авторитетами *иджма'*. Такимъ образомъ, долгое время могло существовать разногласіе даже относительно обьема *иджма'*, пока, наконецъ, оно, согласно самой природѣ вещей, не стало пониматься какъ единогласное ученіе и мнѣніе *богослововъ* ислама, признанныхъ для извѣстнаго времени. Они представляютъ собой имущихъ власть „вязать и рѣшить", они люди, призванные толковать и выводить законы, давать свое заключенie о правильности ихъ примѣненія. Такъ какъ признаніе имѣющаго законную силу въ данный моментъ *иджма'* считается необходимымъ условіемъ правовѣрія, то ваххабитское, напр., движеніе всѣмъ исламомъ въ совокупности могло быть признано еретическимъ, хотя именно оно и стремилось къ возстановленію неискаженнаго ученія. Оно вѣдь хотѣло замкнуть ислама въ рамки, лежавшія внѣ имѣвшаго въ то время силу *consensus'a,* и осуждало результатъ многовѣковаго процесса эволюціи, одобренный признанными авторитетами церкви.

Несмотря на такую универсальную черту, исламъ выказывалъ въ отношеніи закона большую терпимость къ обычному праву (*'адатъ*) отдѣльныхъ странъ, въ которыхъ онъ распространился. Не только въ вопросахъ гражданскаго права, но и въ уголовныхъ законахъ, при полномъ теоретическомъ признаніи каноническаго права, мѣстныя особенности сохраняли свое значеніе. Точно такъ же и въ чисто религіозной сферѣ въ отдѣльныхъ провинціяхъ исламскаго государства, въ органически болѣе или менѣе измѣнившемся толкованіи, до нашихъ дней продолжаетъ существовать много пережитковъ древнихъ мѣстныхъ культовъ еще до-мохаммеданскаго времени. Много мохаммеданскихъ святыхъ является прямыми наслѣдниками того культа, который въ мѣстахъ ихъ теперешняго почитанія ранѣе былъ посвященъ ихъ языческимъ предшественникамъ; во многихъ мохаммеданскихъ народныхъ обычаяхъ религіозно-историческій анализъ находитъ остатки стараго языческаго культа, не совсѣмъ скрытые даже ихъ исламской оболочкой.

III. БОГОСЛОВСКАЯ ОБРАБОТКА ИСЛАМА И ВЛІЯНІЕ ПЕРСИДСКИХЪ ЭЛЕМЕНТОВЪ ВЪ ЭПОХУ 'АББАСИДОВЪ (750—1258).

Со средины VIII до средины XIII вѣка исламъ подвергся богословской обработкѣ, которая находится въ связи съ измѣненіемъ политическихъ условій того времени. Въ теченіе своего продолжавшагося почти сто лѣтъ владычества омайядамъ удавалось постоянно увеличивать свои владѣнія, такъ

что при послѣднемъ халифѣ изъ этой династіи—*Мерванѣ* II ихъ власти была подчинена территорія отъ Персидскаго залива до Атлантическаго океана. Между тѣмъ, параллельно съ этими внѣшними успѣхами шли внутренній упадокъ и постоянный подрывъ, вызванный всякими раскольническими стремленіями, въ особенности же, благодаря пропагандѣ сильно умножившихся приверженцевъ *'Алія,* зятя Мохаммеда, и его потомства. Однако плодами этой пропаганды воспользовалась другая отрасль рода пророка. Въ 750 году *Абу-л'Аббасу,* одному изъ потомковъ *'Аббаса,* дяди пророка, удалось свергнуть слабаго омейядскаго халифа *Мервана* II и, истребивъ омейядскихъ князей, положить начало владычеству *'аббасидовъ*. Начало этой династіи лучше всего характеризуется вполнѣ заслуженнымъ прозвищемъ *ас-Саффаха* (кровь проливающаго), которымъ первый князь этого благочестиваго дома выдается въ исторіи ислама.

Это было не только политической революціей или смѣной династіи, это было вмѣстѣ съ тѣмъ глубокимъ переворотомъ и въ религіозной жизни. На смѣну *свѣтски* настроеннаго правленія омейядовъ, которые въ своей резиденціи Дамаскѣ, на краю пустыни, поддерживали традиціи и идеалы древнихъ арабовъ, теперь явилась *теократическая* власть, державшаяся церковно-политической точки зрѣнія. Столицу свою новая династія перенесла въ *Анбаръ* и *Багдадъ,* резиденціи свергнутыхъ исламомъ сасанидовъ. По слѣдомъ этихъ послѣднихъ они и шли, опираясь въ своемъ владычествѣ, главнымъ образомъ, на персидскій элементъ и устраивая свой дворъ и органы управленія совсѣмъ по персидскому образцу. Право 'аббасидовъ на власть не было правомъ князей, избранныхъ племенемъ, а основывали они его на принципѣ законности, какъ „дѣти пророка". Если теологическая формула признанія ихъ въ качествѣ родственниковъ пророка властителями и основывалась на принципѣ *иджма',* всеобщаго признанія, то это въ сущности было только ухищреніемъ, имѣвшимъ цѣлью хоть съ внѣшней стороны поддержать общепризнанный принципъ. Прежде всего уже сами 'аббасиды не чувствовали себя халифами на основаніи *иджма'*. Правда, поддержка, вдобавокъ, и со стороны этого принципа не могла не быть имъ желанной, но все-же не на немъ основывалось ихъ сознаніе власти.

Въ особенности, вліяніе персидскихъ воззрѣній, которому подчинялись 'аббасиды, сильно отразилось на создавшихся при нихъ условіяхъ религіозной жизни. Впрочемъ, эти персидскія вліянія на исламъ сказывались уже и въ болѣе древнее время: они восходятъ до самой колыбели ислама. Скрытымъ образомъ они дѣйствовали и на самого Мохаммеда, кругъ идей котораго, какъ извѣстно изъ Корана, захватывалъ и религію *маджусъ* (маговъ т. е. персовъ), жившихъ въ различныхъ мѣстахъ Аравіи и ко времени выступленія пророка даже господствовавшихъ въ Южной Аравіи. Эсхатологія Мохаммеда заимствовала не одну черту изъ парсизма; въ нѣкоторыхъ другихъ частностяхъ вѣроученія пророка тоже можно установить вліяніе персидскихъ идей. Еще

болѣе ясно вліяніе этихъ идей стало сказываться въ эпоху завоеваній, когда побѣдоносные арабы пришли въ болѣе тѣсное соприкосновеніе съ исповѣдниками парсизма, когда исламъ утвердился въ области парсизма и принесъ почитателямъ Заратуштры вѣру въ пророка Мекки и Медины на остріѣ меча. Занятіе мохаммеданами 'Ирака, центрсвъ персидской культуры, является однимъ изъ вліятельнѣйшихъ факторовъ въ религіозномъ развитіи ислама. Персидскіе богословы, принимая новую религію, внесли въ нее унаслѣдованныя воззрѣнія; исламъ распространился среди нихъ въ такую эпоху, когда ученіе его еще не подвергалось систематической разработкѣ, и они придали ему много чертъ, которымъ суждено было съ теченіемъ времени получить важное значеніе. Однимъ изъ наиболѣе древнихъ заимствованій изъ парсизма, время котораго точно опредѣлить нельзя, является увеличеніе трехъ ежедневныхъ молитвъ до пяти, соотвѣтственно пяти *гяхъ* у персовъ. Вся глава о ритуальной чистотѣ возникла подъ вліяніемъ персидскихъ религіозныхъ обрядовъ; и другія частности въ ритуалѣ ислама носятъ слѣды воздѣйствія тѣхъ же самыхъ причинъ. Приписываемые пророку хадисы содержать часто такія положенія, источники заимствованія которыхъ можно найти въ религіозныхъ книгахъ персовъ, или же, при ближайшемъ изслѣдованіи, они оказываются подражаніями персидскимъ образцамъ.

Точное установленіе связи этихъ явленій съ вызвавшими ихъ культурно-историческими моментами представляло бы одну изъ интереснѣйшихъ задачъ, которыя могла бы взять на себя исламологія, находясь на современномъ уровнѣ развитія. Много распространенныхъ взглядовъ о коренномъ духѣ ислама могли-бы быть исправлены путемъ такого изслѣдованія. Пришлось бы, напр., установить, что *фанатизмъ*, считающійся обыкновенно искони присущей исламу тенденціей, униженіе и преслѣдованіе иновѣрцевъ, косный и непримиримый *конфессіонализмъ*, разсматриваемый какъ непосредственный плодъ идей коренного ислама и какъ основная характерная его черта,—все это стало сказываться только подъ вліяніемъ тѣхъ идей, которыя сдѣлались господствующими въ аббасидскую эпоху.

Вся эта перемѣна тѣсно связана съ личнымъ участіемъ халифовъ въ выработкѣ характера религіозныхъ интересовъ. Къ ихъ важнѣйшимъ функціямъ, обусловливавшимся сущностью сана правителей, принадлежало руководительство религіозной жизнью, наблюденіе за религіознымъ *настроеніемъ*. Фамильныя преданія 'аббасидовъ изображаютъ ихъ опоясанными двумя мечами: одинъ служитъ для защиты и расширенія границъ ихъ государства, другой—для сохраненія вѣры въ ея догматической правильности, для наказанія невѣрія и ереси. Какъ нѣкогда при сасанидахъ, такъ и теперь при исламскомъ дворѣ въ Багдадѣ стали входить въ обычаи споры по религіознымъ вопросамъ, и всякая разница между оффиціальнымъ и богословскимъ пониманіемъ религіи исчезла. Въ эпоху омайядовъ правители съ высокомѣріемъ и презрѣніемъ смотрѣли на проповѣдниковъ зиждившагося на Суннѣ

правовѣрія, какъ на чуждыхъ жизни утопистовъ. Теперь же сами властители заботились о соблюденіи Сунны, принимали участіе въ формулировкѣ догматовъ и преслѣдовали мыслящихъ иначе, какъ еретиковъ. Если омайяды и предпринимали дѣйствія противъ диссидентовъ, то они боролись съ ними не въ силу догматическихъ разногласій, а въ виду той политической опасности, которую они представляли своимъ отрицаніемъ существующаго государственнаго строя. Если гдѣ-нибудь выносился смертный приговоръ какому-нибудь лже-пророку, то онъ былъ направленъ противъ народнаго соблазнителя и обманщика, а не противъ врага догмъ, установленныхъ богословами. Вѣдь сколько-нибудь твердой догматики, которая могла бы служить масштабомъ для опредѣленіи правовѣрія, тогда еще вообще не существовало.

Напротивъ, уже въ началѣ аббасидскаго режима вводится институтъ *инквизиціи*. Правительство стало служить богословію. Дѣйствительное значеніе получилъ теперь афоризмъ, несчетное число разъ повторяющійся въ государственной литературѣ этого періода: „Власть (мулькъ) и религія (динъ) близнецы". Выраженный здѣсь взглядъ на общественныя отношенія, который съ тѣхъ поръ характеризуетъ сущность исламскаго государства, пріобрѣтаетъ въ высшей степени важное значеніе для этого послѣдняго. Однако, не въ арабскомъ прошломъ ислама корни этого воззрѣнія: оно возникло въ силу иранизаціи власти. Въ пехлевійской книгѣ *Динкардъ* говорится: „Наивысшаго уваженія религія достигаетъ черезъ правительство. Истинное правительство дѣйствуетъ совмѣстно съ религіей; правительство родственно религіи, благодаря тѣсной связи съ послѣдней. Поэтому можно сказать, что правленіе и религія тождественны, что религія и есть правительство народа".

Только теперь духовныя силы могли развернуться и сослужить службу религіознымъ требованіямъ, и исламъ, какъ во внутреннемъ своемъ содержаніи, такъ и во внѣшнихъ формахъ могъ быть развитъ въ универсальную систему. Онъ вступилъ теперь въ періодъ богословской обработки, которая завершилась только въ XII вѣкѣ. Передаютъ цѣлый рядъ изреченій пророка, въ которыхъ онъ сурово осуждаетъ споры на почвѣ религіозныхъ несогласій. Такія изреченія отражаютъ въ себѣ отвращеніе къ возникавшимъ догматическимъ спорамъ со стороны наивно-вѣрующихъ, которымъ были глубоко безразличны всѣ богословскія тонкости и которыхъ вполнѣ удовлетворяла дѣтская вѣра въ слова Бога и его пророка.

Собираніе хадисовъ, равно какъ систематическая обработка дедуктивнаго метода права—*фикха* и теоретическая формулировка догматическихъ вопросовъ—все это представляетъ результатъ преобладанія богословскихъ воззрѣній въ кругу 'аббасидовъ. Такое догматическое развитіе было вызвано еще и необходимостью размежеваться съ *греческою философіею*, проникшею въ арабскую литературу благодаря 'аббасидской протекціи. Сами халифы принимали непосредственное участіе въ проведеніи извѣстныхъ догматическихъ взглядовъ, которые они въ интересахъ государства, санкціонировали

подвергая строго-консервативныхъ противниковъ этихъ взглядовъ преслѣдованіямъ и запугиваніямъ. Они устраивали при дворѣ религіозные диспуты и, вообще, поощряли интересъ къ богословскимъ ухищреніямъ, которыя были мало извѣстны предшествующему поколѣнію ислама, но съ тѣхъ поръ не переставали господствовать въ области исламской науки. Въ силу тѣхъ-же основаній значительно развивается разработка и закрѣпленіе не вполнѣ опредѣленнаго до тѣхъ поръ религіознаго закона. Развитіе ученія четырехъ основателей школъ права (см. стр. 18), въ рамкахъ которыхъ до сихъ поръ заключается законъ и право ислама, относится именно къ этому времени.

Изслѣдованія школъ въ области различныхъ вопросовъ закона, изысканіе всѣхъ „за" и „противъ" въ разногласіяхъ между различными школами, съ примѣненіемъ, преимущественно, юридическаго метода со всѣми тонкостями хитроумной казуистики, все это постепенно придало и самому *ученію ислама юридически казуистическій характеръ.* Подъ вліяніемъ этого направленія и сама религіозная жизни разсматривалась съ юридической точки зрѣнія, которая не могла, конечно, особенно содѣйствовать укрѣпленію искренней благочестивости и богобоязненности. Вслѣдствіе этого, даже въ своемъ собственномъ сознаніи, вѣрные религи исповѣдники ислама постоянно находятся въ сферѣ вліянія людскихъ установленій и, наряду съ ними, слово Божіе, служащее имъ средствомъ и источникомъ назиданія, регулируетъ только лишь незначительную долю жизненныхъ отношеній и даже отступаетъ на задній планъ. Учеными богословами считаются тѣ люди, которые, изслѣдовавъ при помощи юридическихъ методовъ способы практическаго осуществленія законности, добытые такимъ путемъ результаты подвергаютъ схоластической разработкѣ, примѣняютъ ихъ и строго слѣдятъ за ихъ соблюденіемъ. Только къ нимъ, а не къ религіознымъ философамъ и моралистамъ, не говоря уже о представителяхъ свѣтскихъ наукъ, относятся приписываемыя пророку слова: „Ученые (*'улема*) моей общины все равно что пророки Израиля" Подъ *наукой* мохаммеданская литература разумѣетъ только науку о законѣ и науку о томъ, какъ пользоваться его источниками; все остальное можетъ имѣть только служебное значеніе, какъ *ancilla.*

Правда, какъ противовѣсъ такому характеру религіозной науки и религіозной жизни, развившемуся съ переходомъ власти къ династіи 'аббасидовъ, очень рано уже стало сказываться стремленіе отвергнуть схоластическій умозрительный методъ въ изложеніи религіознаго ученія, равно какъ и формальное пониманіе религіознаго закона, и вмѣсто увлеченія безплодной діалектикой и юридической казуистикой, погрузиться въ глубочайшія нѣдра внутренней жизни, попытаться достигнуть высочайшихъ цѣлей религіозной мысли. Такія идеи, выходившія уже за предѣлы религіозной сухости обыденнаго ислама, выработались въ систему въ *суфизмѣ* (*суфій*—первоначально обозначалъ аскета въ *грубомъ шерстяномъ одѣяніи*), который сталъ появляться въ видѣ аскетическихъ тенденцій съ начала IX вѣка и распростра-

нялся изъ Сиріи все далѣе на востокъ. Развитію системы суфизма способствовало усвоеніе имъ міровоззрѣнія нео-платониковъ, а по мѣрѣ движенія въ среднюю Азію, онъ обогощался и буддійскими элементами. Въ различныхъ своихъ развѣтвленіяхъ суфизмъ стремился то къ развитію аскетизма и пессимизма, то къ созерцательному самоограниченію и уничтоженію индивидуальнаго сознанія, то къ тѣсному единенію съ Богомъ, но все это являлось выраженіемъ единаго страстнаго стремленія къ міру безтѣлеснаго, къ божественной любви и божественному опьяненію.

Суфизмъ не представляетъ однообразной системы въ своихъ различныхъ выраженіяхъ. Различный характеръ имѣетъ и отношеніе его многообразныхъ разновидностей къ закону, начиная отъ разумнаго уваженія къ понятію законности и кончая разнузданнымъ либерализмомъ и полнымъ отреченіемъ отъ закона. Всегда, однако, это направленіе религіозной жизни выражало воззрѣніе, идущее въ разрѣзъ съ оффиціальнымъ исламомъ, въ лицѣ его представителей книжниковъ—*'улема*. Это направленіе терпѣлось только до тѣхъ поръ, пока протестъ его представителей противъ господствующей іерархіи изъ чуждыхъ міру отшельническихъ келій не слишкомъ громко проникалъ въ сферу дѣйствительной жизни. Ихъ охотно признавали за благочестивыхъ, угодныхъ Богу людей, а послѣ смерти ихъ разсказывали о явленныхъ ими чудесахъ и искали нравственнаго обновленія въ благочестивомъ паломничествѣ къ ихъ гробницамъ. Однако, имъ не позволяли колебать прочно заложенное зданіе ислама и, если ихъ ученіе грозило это сдѣлать, тогда не останавливались и передъ крутыми мѣрами, а таковыя вѣдь всегда находились въ распоряженіи власть имущихъ.

Широкое вліяніе, которое суфизмъ оказалъ вообще на исламъ, яснѣе всего сказывается въ томъ переворотѣ, который былъ вызванъ имъ въ области этики. Аномистическая тенденція суфизма, благодаря его вліянію на очень широкіе круги религіознаго міра съ самаго начала въ значительной мѣрѣ смягчила и съузила крайности формальнаго пониманія религіозной жизни. Идеалъ жизни по-божьи, благодаря этому, пріобрѣлъ совсѣмъ другой характеръ, чѣмъ тотъ, который ему придавали въ школахъ одностороннихъ правовѣдовъ—фукаха. Благодаря распространенію суфизма вплоть до самыхъ отдаленныхъ областей ислама, болѣе важное значеніе пріобрѣлъ также такой элементъ религіозной жизни, какъ аскетизмъ, которому раньше исламъ не удѣлялъ вниманія. Колыбель ислама была, правда, окружена идеями аскетизма и отреченія отъ міра. Онѣ однако были оттѣснены на задній планъ болѣе реалистической точкой зрѣнія, какъ только исламъ превратился въ воинствующую завоевательную религію и поставилъ себѣ цѣлью міровое владычество. Сокровища Рума и Персіи, которыя передовые воины ислама хотѣли присвоить себѣ, меньше всего могли содѣйствовать развитію тенденціи отреченія отъ міра. Ученіе ислама поэтому уже вскорѣ послѣ своего возникновенія отказалось отъ идеаловъ аскетизма, какъ отъ чуждыхъ эле-

ментовъ, которые должны быть отринуты, а не развиваемы его системой. Степень отреченія отъ благъ міра была опредѣлена закономъ и могла быть, развѣ, еще дополнена въ намѣченныхъ имъ же рамкахъ, только въ видѣ opera supererogationis. Внѣ этихъ рамокъ всякое проявленіе аскетизма нежелательно. „Не налагайте на себя никакихъ тягостей для того, чтобы онѣ не оказались наложенными на васъ свыше. Другіе народы это дѣлали и имъ пришлось тяжело. Остатки ихъ находятся въ келіяхъ и монастыряхъ, которые они сами изобрѣли и которыхъ мы имъ не предписывали“. Реализмъ ислама даетъ себя чувствовать во многихъ изреченіяхъ пророка, общій характеръ которыхъ можно видѣть въ слѣдующихъ афоризмахъ: „Нѣтъ монашества въ исламѣ; монашество ислама война за вѣру“. „За всякій кусокъ который вѣрующій кладетъ въ ротъ, ему удѣляется божественная награда“. Рекомендуется воздерживаться отъ обѣтовъ покаянія; безбрачіе названо службой сатанѣ.

Суфизмъ обозначаетъ существенное уклоненіе отъ этихъ господствующихъ реалистическихъ принциповъ. Благодаря ему, въ сферѣ исламскаго благочестія нормальное и признанное положеніе занимаетъ аскетизмъ, исходящій уже не изъ побужденій закона, а изъ свободной склонности души. Наряду съ самодовольными законниками опять появляются покаянники, исполненные сознанія своей грѣховности; нео-платоническіе и буддійскіе идеалы отреченія отъ міра создаютъ типъ отшельника, довольно жалкой карикатурой котораго является шарлатанская фигура нищенствующаго дервиша. Установленные закономъ обряды являются недостаточными для тѣхъ, которые не могутъ насытиться общеніемъ съ Аллахомъ; суфійски настроенный человѣкъ доходитъ до упоеній *зикра* (благочестивыя формулы), чтобы освѣжить свою жаждущую душу. При этомъ дѣло часто доходитъ до мистическихъ и экстатическихъ упражненій: кто не знаетъ воющихъ и вертящихся дервишей? Отреченіе становится высокой исламской добродѣтелью, представители которой приводятся въ качествѣ примѣровъ заслуживающихъ подражанія; ихъ біографіи и легенды служатъ для назиданія благочестивыхъ; даже сторонники строгой законности стремятся восполнить свое религіозное достоинство участіемъ въ цѣляхъ и формахъ суфійскаго культа. Такимъ образомъ, суфизмъ могъ разсчитывать на постепенное достиженіе оффиціальной санкціи и на принятіе въ иджма' ислама. Однако, чтобы произвести тотъ переворотъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ ислама, которой долженъ былъ случиться благодаря этому, слѣдовало оказать свое вліяніе и какой-нибудь выдающейся личности.

Вскорѣ послѣ смерти знаменитаго халифа Харуна-ар-Рашида (786-809) начался упадокъ владычества аббасидовъ. Духовная власть внѣшнимъ образомъ сохранялась за этой династіей еще до средины XIII вѣка, но свѣтская уже съ 1058 года перешла въ руки турецкаго рода сельджуковъ, которые превратили халифатъ въ цѣлый рядъ маленькихъ султанатовъ. При ихъ

правленіи очень оживился интересъ къ богословскимъ наукамъ, Одинъ изъ везирей этой династіи, Низамъ-ал-Мулькъ, вмѣстѣ съ другими научными учрежденіями основалъ въ Багдадѣ названную по его имени академію, которая скоро стала самой выдающейся высшей школой ислама въ эту эпоху.

Въ этой академіи въ XI столѣтіи преподавалъ человѣкъ, который, будучи. самъ выдающимся учителемъ исламской „науки", понимаемой въ обычномъ смыслѣ, объявилъ рѣшительную и, какъ оказалась, увѣнчавшуюся полнымъ успѣхомъ войну тѣмъ, которые въ богословіи и въ практической жизни стремились придать религіозное значеніе діалектическимъ и юридическимъ принципамъ. Человѣкъ этотъ былъ ал-Газалій (ум. 1111). Послѣ славной карьеры преподавателя онъ ушелъ въ созерцательную жизнь. Въ одиночествѣ онъ подвергъ пересмотру существующія теченія духовной жизни и въ выдающихся сочиненіяхъ, открывшихъ въ исламѣ новую эпоху, онъ пробудилъ совѣсть руководящихъ классовъ и указалъ на всю опасность господствующаго пониманія религіи. Съ одной стороны, въ прославившемся въ исторіи философіи сочиненіи (destructio philosophorum) ал-Газалій бросаетъ вызовъ философіи, разрушающей вѣрованія ислама; съ другой стороны, онъ заявляетъ, что тонкости догматической діалектики представляютъ пустую трату душевныхъ силъ, скорѣе вредную, чѣмъ полезную для религіознаго мышленія, и, наконецъ, онъ первый изъ лона исламскаго правовѣрія имѣлъ мужество развѣнчать религіозно-юридическія хитросплетенія и открыто выступить противъ высокомѣрія *'улема*. Никто не цѣнилъ такъ низко, какъ Газалій, того, что въ это время исключительно считалось „религіозной наукой", хотя онъ самъ обогатилъ эту литературу произведеніями, до сихъ поръ признающимися украшеніемъ ея. Онъ открыто возставалъ противъ смѣшенія этой юридической казуистики съ интересами религіи. Не было, по его мнѣнію, ничего болѣе свѣтскаго, ничего тѣснѣе связаннаго съ мірскими интересами, чѣмъ эта область науки, объ исключительной святости которой такъ много твердили. Блаженство, училъ ал-Газалій, не становилось болѣе досягаемымъ, благодаря изслѣдованіямъ въ области каноническаго гражданскаго права и всѣхъ тѣхъ тонкостей, которыя, были съ нимъ такъ или иначе связаны. Они скорѣе содѣйствовали даже нравственной порчѣ тѣхъ, кто на нихъ обосновывалъ свое право на званіе ученаго богослова; они-де служили только средствомъ воспитанія пустой суетности и свѣтской гордости. Этимъ самымъ была объявлена рѣшительная война царившимъ казуистическимъ препирательствамъ и богословскимъ мудрствованіямъ.

Вмѣсто казуистическихъ и діалектическихъ методовъ, внесенныхъ въ религію догматиками и ритуалистами, Газалій требуетъ воспитанія религіи, какъ самостоятельныхъ внутреннихъ переживаній. Въ развитіи интуитивной жизни души, въ развитій сознанія зависимости человѣка онъ видитъ центръ религіозной жизни. Элементами, которыми ал-Газалій воодушевилъ окостенѣвшій формализмъ исламскаго закона, служили идеи примыкавшія къ, ми-

стикѣ суфизма, которыя онъ отождествилъ съ исламскимъ правовѣріемъ, отбросивъ ихъ пантеистическія тенденціи. Его взоръ съ тоскою былъ прикованъ къ непосредственной жизни по вѣрѣ въ древнія времена. Ее то онъ и хотѣлъ опять вернуть простому народу, совращенному суетной мудростью высокомѣрныхъ руководителей. Мѣсто прежней все собою заслонившей схоластики должно было занять облагораживающее дѣйствіе законныхъ нормъ и искреннее воспріятіе цѣлей божественнаго откровенія. Основываясь на такихъ воззрѣніяхъ, Газалій въ своемъ уединеніи, вдали отъ повседневной суеты, создалъ великую систему мохаммеданской религіозной науки и изложилъ ее въ произведеніи, которому онъ, сознавая его реформаторскую роль далъ гордое наименованіе :„*Оживленіе религіозныхъ наукъ*".

Это сочиненіе вызвало только мимолетныя, чисто личныя возраженія. Правда, ʻУлема, лишенные ореола своего божественнаго достоинства, полемизировали съ могучимъ сочиненіемъ, между прочимъ, и при помощи костровъ. Однако, это оказалось только скоро проходящей реакціей противъ факта, которому суждено было повернуть религіозную жизнь и ученіе ислама въ новое русло. Вмѣсто пассивнаго, безсильнаго противодѣйствія, которое въ своихъ уединенныхъ келіяхъ оказывали грубому формализму и догматизму преданные Богу суфіи со своими вѣрными послѣдователями, мы встрѣчаемся здѣсь съ протестомъ, исходившимъ изъ устъ выдающагося учителя; стоя, именно, на почвѣ строжайшаго правовѣрія, онъ протестъ этотъ предъявилъ въ лагерѣ *ʻУлема*. Дѣло увѣнчалось неожиданнымъ успѣхомъ. Требованія, предъявленныя ал-Газаліемъ къ религіозной наукѣ, съ тѣхъ поръ со стороны правовѣрія стали признаваться нормальными условіями. Это должно было оказать свое вліяніе и на характеръ религіозной жизни. Самому ал-Газалію иджмаʻ правовѣрнаго ислама присудило почетное наименованіе *Мухьиддинъ*—*Оживитель религіи*, котораго послалъ самъ Аллахъ, чтобы предотвратить паденіе ислама. Онъ считается величайшимъ отцомъ церкви ислама и его имя служитъ лозунгомъ въ борьбѣ противъ обратныхъ тенденцій, напр., въ новѣйшее время противъ ваххабитовъ. Защита или опроверженіе ал-Газалія одназначущи съ защитой или опроверженіемъ обще-признаннаго правовѣрія. Только въ его ученіи историческій исламъ пріобрѣлъ свою окончательную форму. Благочестивая-же народная легенда превратила великаго учителя церкви въ святого и чудотворца, и даже волшебника, какъ это, впрочемъ, случается часто и въ другихъ кругахъ.

IV. ДОГМАТИЧЕСКОЕ РАЗВѢТВЛЕНІЕ И ДРЕВНѢЙШІЯ СЕКТЫ.

Ни разногласія въ оцѣнкѣ и формулировкѣ юридическихъ опредѣленій ни теоретическая борьба въ религіозно-догматической области не дали толчка къ образованію сектъ въ исламѣ. Пока въ немногихъ общихъ ученіяхъ держались почвы consensus'а, догматическое уклоненіе отъ общепризнаннаго правовѣрія, нѣсколько иное толкованіе и примѣненіе ученій вѣры создавало только грѣшниковъ, а не еретиковъ. Правда, и въ исламѣ попадались фанатики, которые всѣхъ людей съ нѣсколько инымъ пониманіемъ догматовъ желали исключить изъ правовѣрія и стремились также практически распространить на нихъ выработанное по отношенію къ невѣрнымъ *(кафиръ)* положеніе: они-де отступили отъ *Сунны* и поэтому должны быть исключены изъ среды ислама. Въ большинствѣ случаевъ это были сторонники ученія, получившаго свое названіе по имени послѣдняго изъ четырехъ упомянутыхъ имамовъ—Ахмеда-ибн-Ханбаля; они проповѣдывали настоящій крестовый походъ, иногда, съ помощью уличной черни, приводимый даже въ исполненіе, противъ всѣхъ, кто допускалъ раціоналистическое пониманіе догматовъ и пытался примѣнить болѣе или менѣе философски-раціоналистическую точку зрѣнія при толкованіи упоминаемыхъ въ Коранѣ и преданіи человѣко-образныхъ свойствъ божіихъ или изреченій, проповѣдывающихъ полный фатализмъ и, наконецъ, отступалъ отъ ходячаго пониманія откровенія и слова божія. Ихъ ярость направлялась не только противъ крайней лѣвой діалектиковъ—*Му'тазилитовъ,* которые во всѣхъ этихъ вопросахъ послѣдовательно проводили чистый монотеистически-нравственный принципъ, въ свою очередь выраженный нетерпимо по отношенію къ противникамъ; они обратились и противъ болѣе умѣренныхъ *Аш'аритовъ.* Послѣдніе изобрѣли такую формулу, которая вскорѣ была признана правовѣрной, и діалектическимъ путемъ имъ удалось уничтожить ту пропасть, которая, благодаря возникновенію упомянутыхъ раціоналистическихъ точекъ зрѣнія, образовалась между обще-распространенными въ народѣ религіозными представленіями, основывавшимися на рабскомъ толкованіи буквы писанія, и между болѣе возвышенными религіозными понятіями, отвѣчавшими запросамъ времени. Ханбалитамъ, державшимся антропоморфическаго предстаевлнія о божествѣ и фаталистической этики, равно какъ и грубаго пониманія откровенія, самое ничтожное колебаніе въ буквальномъ пониманіи текста, всякая попытка выйти изъ оковъ буквы при помощи свободнаго умозрѣнія казались смертнымъ грѣхомъ противъ *Сунны.* Если бы они захватили въ свои руки власть въ государствѣ,

тогда бы многимъ людямъ, которые и теперь еще считаются въ исламѣ его самыми яркими свѣточами и истинными учителями Сунны, пришлось стать жертвой палачей, въ качествѣ преступниковъ противъ Сунны. За свое безсиліе эти люди мрака вознаграждали себя фанатическими проповѣдями, которыми они возбуждали толпу противъ новаторовъ, и человѣко ненавистническимъ образомъ дѣйствій въ сношеніяхъ съ людьми. Они отказывали даже въ привѣтствіи—*саламъ* всякому, про котораго ходилъ только слухъ, что онъ одобряетъ *каламъ*—догматическую діалектику. Они опирались на одно изъ ученій ихъ наставника ибн-Ханбаля, которымъ тотъ запретилъ высказывать малѣйшую дружественность словомъ, дѣломъ или жестомъ тѣмъ людямъ, коихъ, по его взглядамъ, слѣдовало считать еретиками. И это даже тамъ, гдѣ дѣло вовсе не касалось людей, доходившихъ вплоть до толкованія религіи при помощи аристотелевскихъ или нео-платоническихъ идей.

Открытое признаніе, котораго удостоились представители богословской діалектики съ развитіемъ этой науки въ учрежденіяхъ упомянутаго выше покровителя ал-Газалія, сельджукскаго везиря Низам-ал-Мулька, доставило не мало поводовъ для такой враждебной реакціи. Образцомъ такого настроенія можетъ послужить слѣдующая подробность, которая до сихъ поръ не была извѣстна. Среди жителей багдадскаго квартала Харбійи, въ которомъ находилась гробница имама ибн-Ханбаля и многихъ другихъ святыхъ мужей и который, поэтому, какъ бы уже по топографическимъ условіямъ имѣлъ право быть центромъ фанатизма, въ XII вѣкѣ существовалъ союзъ *ас-саб'ыйя* т. е. „общество семеричниковъ". Этотъ союзъ обязывалъ своихъ членовъ не привѣтствовать не только того, кто выразилъ привѣтствіе приверженцу калама, но и того, кто привѣтствовалъ сдѣлавшаго это. Такое запрещеніе проводилось систематически до седьмой степени включительно.

Образъ мыслей, проявлявшійся въ такихъ поступкахъ, никогда однако не получалъ господства въ исламѣ. По *господствовавшимъ* воззрѣніямъ, *Му'тазилиты,* которые считали Коранъ созданнымъ во времени, а поступки человѣка результатами его свободныхъ дѣйствій, но не простыми созданіями Бога, и которые не признавали свойствъ божіихъ аттрибутами, отличными отъ его вѣчной единой сущности, а выраженія писанія, говорящія о членахъ и чувствахъ Бога, толковали метафорически, не считались сектантами, выходившими изъ общины правовѣрнаго ислама, благодаря еретическимъ ученіямъ. Не считались таковыми и *Мурджиты,* которые не признавали отступничествомъ отъ ислама нарушеніе практическихъ предписаній религіи или несогласные съ вѣроученіемъ поступки, разъ человѣкъ продолжалъ вѣровать въ Бога и его пророка. И въ этомъ вопросѣ обще-признанное ученіе исламскаго богословія, послѣ долгой борьбы успѣвшаго въ XI вѣкѣ спокойно отстояться, формулируется ал-Газаліемъ въ одной спеціальной работѣ—„О различіи между представителями правовѣрія и ереси": „Ты долженъ по возможности сдерживать свой языкъ относительно тѣхъ людей, которые об-

ращаются къ Кыблѣ (направленіе къ Меккѣ во время молитвы), пока они признаютъ, что нѣтъ другого божества, кромѣ Аллаха, и что Мохаммедъ посланникъ Его, пока они не подозрѣваютъ никакой лжи у пророка (въ его откровеніи), будетъ ли она оправдываться (цѣлью) или нѣтъ. Въ признаніи кого-нибудь еретикомъ заключается опасность; въ воздержаніи отъ такихъ сужденій нѣтъ никакой опасности. Религіозныя представленія бываютъ двухъ родовъ: такія, которые связаны съ корнями религіи, и такія, которыя связаны съ ея вѣтвями. Корней вѣры три: вѣра въ Аллаха, его пророка и будущій судъ. Все прочее это—вѣтви. Ты долженъ знать, что никто не можетъ быть объявленъ невѣрующимъ изъ-за вѣтвей, за исключеніемъ единственнаго случая: если кто-нибудь отвергаетъ такое религіозное правило, которое, согласно непрерывному, надежному преданію, исходитъ отъ пророка. И среди этихъ правилъ, впрочемъ, есть такія, отрицаніе коихъ свидѣтельствуетъ лишь о заблужденіи, но не о приверженности къ ереси (напр., все то, что относится къ правовымъ нормамъ), равно какъ и такія, отрицаніе коихъ является лишь нарушеніемъ традиціонныхъ нормъ (а за это человѣка нельзя называть невѣрующимъ)". Къ послѣдней категоріи ал-Газалій относитъ даже отрицаніе признаннаго въ суннитскомъ исламѣ халифата.

Настоящее сектантство своимъ появленіемъ въ исламѣ обязано двумъ разнороднымъ факторамъ: съ одной стороны, отрицанію consensus'а въ крупномъ государственноправовомъ вопросѣ о халифатѣ, а съ другой—повидимому, въ связи съ этимъ, тому обстоятельству, что нѣкоторые остатки до-исламскихъ религіозныхъ представленій, продолжая тайно существовать, нашли новую форму для своего выраженія въ политическихъ новообразованіяхъ, возникшихъ на почвѣ оппозиціи по государственноправовымъ вопросамъ.

По идеѣ господствующаго ученія, право наслѣдованія халифата основывается тоже на *иджма'*. На ряду съ нимъ, законное происхожденіе отъ пророка не играетъ никакой роли. Кого consensus признаётъ халифомъ (намѣстникомъ), тотъ и является *повелителемъ вѣрующихъ* (эмир-ал-му'мининъ), получающимъ всѣ тѣ государственныя и іерахическія прерогативы, которыя теорія ислама связываетъ съ носителемъ этого достоинства. Въ этомъ смыслѣ не можетъ играть никакой роли и отношеніе самаго носителя этого достоинства къ религіозно-правовымъ вопросамъ. Для истинно вѣрующаго мусульманина омайяды были нарушителями закона, профанаторами самыхъ высокихъ и священныхъ идей религіи; поведеніе ихъ наполняло души благочестивыхъ мужей ужасомъ. Приговоръ надъ ними былъ однако предоставленъ Аллаху, который только и имѣетъ право судить людей. Съ точки зрѣнія государственнаго права, они являются законными, признанными на основаніи *иджма'* халифами. Кто отказываетъ въ повиновеніи имъ или изъ легитимистическихъ соображеній, или въ силу ихъ противной религіи жизни, тотъ тѣмъ самымъ отказывается отъ общины. Точно также и для вопроса о наслѣдственности халифата въ династіи омайядовъ или 'аббасидовъ

права законнаго наслѣдованія играютъ побочную роль: законное признаніе повелителей основывается исключительно на *иджма'*. Этотъ принципъ основанъ, въ свою очередь, на суннѣ, на воззрѣніи господствовавшемъ въ древнѣйшемъ поколѣніи ислама: первые четыре халифа, избранные изъ круга товарищей Мухаммеда, не были наслѣдственными халифами изъ династіи пророка; они получили этотъ санъ благодаря *иджма'*. Сторонники такой государственной доктрины, соотвѣтствующей суннѣ, называются поэтому *суннитами*.

Противъ этого оффиціальнаго ученія выступили двѣ партіи, которыя представляютъ собой *раскольничье* движеніе ислама, такъ какъ они открыто, съ мечемъ въ рукахъ возстаютъ противъ правъ общепризнаннаго халифа. *Хариджиты* (выходцы) представляютъ собой богомольцевъ, проникнутыхъ суровыми идеями коренного ислама, которые не могли одобрить соглашенія 'Алія съ его мятежнымъ сирійскимъ намѣстникомъ Му'авіей. Они отвергали обоихъ претендентовъ, какъ нарушителей закона; они были убѣждены, что тѣ оба сражаются не за божественное право, а за собственную власть. Необходимымъ качествомъ халифа, подлежавшаго свободному избранію, они считали строгое благочестіе и соблюденіе закона. И въ вопросѣ объ отношеніи каждаго простого смертнаго къ религіи они держались мнѣнія, діаметрально противоположнаго ученію *мурджитовъ* (см. выше). Нарушеніе закона является тяжкимъ прегрѣшеніемъ, благодаря которому человѣкъ становится невѣрующимъ. Невѣрующій же не можетъ находиться во главѣ правовѣрной общины. Легко понять, что ихъ партизанскіе отряды, появлявшіеся подъ начальствомъ различныхъ предводителей въ самыхъ отдаленныхъ частяхъ государства, могли не мало безпокоить омайядовъ, этихъ незаконныхъ и нарушающихъ законъ халифовъ, и требовали напряженія всѣхъ силъ со стороны выдающихся полководцевъ. *Хариджиты* не создали однако замкнутой общины; подъ вліяніемъ различныхъ своихъ предводителей они распались на многочисленныя группы, исповѣдывавшія, судя по дошедшимъ до насъ преданіямъ, не одинаковыя доктрины. Послѣ подавленія ихъ политическихъ возстаній они замкнулись въ догматическихъ тонкостяхъ, которыя слабо культивируются еще и теперь въ жалкихъ остаткахъ ихъ секты (сѣверная Африка: Мзабъ и Джебель Нефуса; 'Оманъ). Нѣкоторые изъ нихъ находятся въ германскихъ колоніяхъ (восточная Африка), и часть ихъ религіозныхъ трактатовъ опубликована *Захау* (Sachau).

Болѣе глубокое и продолжительное вліяніе оказалъ расколъ *Ші'итовъ*. Начало его коренится въ той политической партіи, которая при первыхъ трехъ выборахъ въ халифы объявляла наиболѣе подходящимъ для этого сана зятя Мохаммеда 'Алія, тахъ какъ пророкъ-де именно его назначилъ своимъ преемникомъ. Эта партія защищала права его, а впослѣдствіи и права его сыновей противъ побѣдоносныхъ протязаній Му'авіи и его сына. Законными представителями богомъ установленнаго халифата Ші'иты считали сыновей Алія, какъ внуковъ пророка, а не потомковъ безбожника Омайи, которыхъ они считали узурпаторами. Теперь, послѣ изслѣдованій *Веллъхаузена* (Well-

hausen), можно считать окончательно поколебленнымъ долгое время господствовавшее воззрѣніе, по которому первоначальныя пружины шіʻизма лежали въ реакціи персидскихъ слоевъ послѣдователей ислама противъ семитскаго (арабскаго) пониманія халифата. Протестъ, выражаемый шіʻитскимъ движеніемъ, впервые раздался въ чисто—арабскихъ кругахъ; только послѣ смерти (680) Хусейна, сына Алія отъ его брака съ Фатымой, дочерью Мохаммеда въ движеніи Мухтара (Кейсанійя), начертавшемъ на своемъ знамени лозунгъ шіʻизма, и не-арабскіе элементы впервые примкнули къ этому теченію, направленному противъ суннитскаго халифата. Распространеніе сторонниковъ ʻАлія въ Иранѣ, среди населенія персидскаго происхожденія, конечно, много способствовало тому, что при дальнѣйшей эволюціи шіʻизма въ этихъ областяхъ къ почитанію ʻАлія и его потомства стали примѣшиваться персидскія преданія, которыя и претворялись въ шіʻитскомъ протестѣ противъ суннитскаго халифата. Начало же этого движенія совершенно свободно отъ такихъ національныхъ мотивовъ.

Основная государственно-правовая теорія шіʻизма исходитъ изъ непризнанія халифата, опирающагося на *иджмаʻ*. Въ этомъ и состоитъ его раскольничій характеръ въ противоположность господствующимъ понятіямъ о суннѣ. Наслѣдованіе сана руководителя общины основывается не на свободномъ выборѣ мусульманской общины, а на божественномъ правѣ, принадлежащемъ роду пророка. Основываясь на этомъ, шіʻиты, въ противоположность мнѣнію пророка, выраженному въ религіозно-историческомъ преданіи суннитовъ, клеймили всѣхъ трехъ, предшествующихъ ʻАлію правителей мохаммеданской общины нечестивыми узурпаторами; только умѣренная партія шіʻитовъ—зейдиты, въ этомъ отношеніи, представляла собой исключеніе. Но, напротивъ того, всѣ они, безъ исключенія, считаютъ все послѣʻаліевское развитіе института халифата сплошнымъ, тянувшимся столѣтія нарушеніемъ желательнаго Богу правового порядка. По ихъ утвержденію достоинство халифа, или, какъ они выражались болѣе теократически,—*имама* (имамъ здѣсь въ смыслѣ верховнаго главы общины), послѣ смерти ʻАлія оставалось наслѣдственнымъ въ его потомствѣ. Права его потомковъ шіʻиты и старались отстаивать въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій въ ожесточенныхъ вооруженныхъ возстаніяхъ или, по меньшей мѣрѣ, въ широко распространявшихся заговорахъ; ихъ они почитали съ беззавѣтною преданностью и путемъ пропаганды, подтачивавшей спокойствіе халифата, пріобрѣли для нихъ приверженцевъ въ самыхъ широкихъ кругахъ. Благодаря такой пропагандѣ, ʻаббасидамъ въ срединѣ VIII столѣтія удалось довести до конца хорошо подгтоовленное шіʻитами паденіе омайядовъ и использовать его для себя.

Вскорѣ, однако, и въ шіʻитскомъ сектанствѣ возникли разногласія относительно лицъ и линій ʻалидскаго потомства, имѣвшихъ право на законное наслѣдованіе имамата; эти разногласія привели къ внутреннему расколу. Общимъ въ шіʻизмѣ до нашихъ дней осталось только отрицаніе приня-

той иджма' суннитовъ формы халифата; въ религіозномъ отношеніи съ этимъ, конечно, связано колебаніе тѣхъ основъ, на которыхъ созидался суннитскій исламъ. Въ высшей фазѣ своего развитія идея ші'изма, въ умѣренной его формѣ, представляется въ слѣдующемъ видѣ.

Во главѣ государственной и религіозной жизни всякой эпохи стоитъ имамъ изъ рода пророка, признаваемый законнымъ въ силу божественнаго установленія. Нѣтъ эпохи безъ имама, будетъ ли онъ открыто править общиной или, выражая свою волю черезъ довѣренныхъ уполномоченныхъ, самъ оставаться скрытымъ. Необходимымъ слѣдствіемъ божественнаго милосердія является то, что во главѣ каждой эпохи, какъ высшій духовный авторитетъ, стоитъ имамъ.

Имамъ каждой эпохи является для нея олицетвореніемъ самого пророка, какъ повелителя и наставника. Онъ единственный законный толкователь божественной воли; онъ *непогрѣшимъ* въ ученіи и жизни. Субстанція его души чище, чѣмъ у обыкновенныхъ смертныхъ, „она свободна отъ злыхъ побужденій и украшена священными формами" Не будучи, правда, догматически оформленнымъ, въ этихъ кругахъ господствуетъ представленіе, что свѣтовая субстанція души, присущая 'Алію совмѣстно съ пророкомъ, переходила изъ поколѣнія въ поколѣніе къ слѣдующимъ за нимъ имамамъ и давала имъ тѣ душевныя преимущества, которыя у нихъ общи съ пророками. Поэтому и тѣломъ, и духомъ имамъ является намѣстникомъ и наслѣдникомъ пророка. Народное суевѣріе кое-что къ этому еще добавило; самое тѣло имама, вмѣщающее въ себѣ „свѣтъ пророка", будто бы имѣетъ преимущества по сравненію съ обычными тѣлами людей: оно не бросаетъ тѣни. Конечно такія представленія могли развиться только въ то время, когда уже не было больше живого видимаго имама.

Хотя иджма' и въ ші'итской теоріи не оставляется совершенно безъ вниманія, но ему удѣляется совсѣмъ незначительное мѣсто въ этомъ кругѣ идей, какъ въ теоретической ихъ разработкѣ, такъ и въ ихъ народной прикрашенной формѣ. Но, при всемъ этомъ, центръ тяжести все-же лежитъ въ содѣйствіи законнаго имама. Отвергая допустимость иджма', какъ показателя законности въ политическомъ отношеніи, ші'иты, равнымъ образомъ, ослабляютъ его значеніе, какъ источника религіознаго познанія. По ихъ представленію невѣроятно, чтобы мусульманская община въ ея цѣломъ была гарантирована отъ заблужденій и всегда находилась въ согласіи съ волей Бога и намѣреніями пророка. Можетъ ли, говорятъ сторонники этого мнѣнія, община, какъ таковая, быть непогрѣшимой, если индивидуумы, изъ которыхъ она составлена, подвержены заблужденію! Вѣдь самое развитіе исламскаго строя послѣ смерти пророка и служитъ яснымъ доказательствомъ того, что община одобрила несправедливость и узурпацію. Надежнымъ авторитетомъ является единственно только непогрѣшимый имамъ. Только его постановленіе или постановленіе его уполномоченныхъ можетъ рѣшать такіе вопросы,

которые еще не разрѣшены въ положительной формѣ основанномъ на преданіи закономъ. Одинъ онъ является руководителемъ религіозныхъ интересовъ, а равно и верховнымъ главой общины, какъ политическаго союза.

Однимъ изъ важнѣйшихъ отличій ші'изма, по сравненію съ ученіемъ суннитовъ, является оттѣсненіе на задній планъ коллективнаго авторитета общины передъ индивидуальнымъ авторитетомъ отдѣльныхъ лицъ. Съ этимъ тѣсно связано отрицаніе суннитскаго воззрѣнія о *терпимости къ различнымъ мнѣніямъ* и о допустимости на равныхъ правахъ нѣкоторыхъ различій въ исполненіи закона, въ тѣхъ вопросахъ, относительно которыхъ иджма' не даетъ строго опредѣленныхъ указаній (срв. выше 18). Всякое разногласіе устраняется единственно рѣшающимъ словомъ непогрѣшимаго имама. Самое понятіе сунны подвергается, поэтому, нѣкоторому измѣненію. Обычай *товарищей* пророка, говорятъ ші'иты, не можетъ признаваться источникомъ познанія. Вѣдь именно столь высоко почитаемые ихъ противниками „товарищи" послѣ смерти пророка сдѣлали первый шагъ къ нарушенію правъ 'Алія, Фатымы и ихъ семьи. Абу-Бекръ, Омаръ, Османъ, т. е. первые халифы, равно какъ и тѣ, кому они были обязаны этой незаконной властью, вѣдь всѣ они были „товарищи". Поэтому ші'измъ на ихъ мѣсто поставилъ „людей (святой) семьи" (*ахл-ал-бейтъ*). Если подлинность какого нибудь преданія основана на сообщеніи „товарища", оно не имѣетъ значенія' потому что „товарищи" не являются свидѣтелями истины. Преданіе должно восходить къ свидѣтельству „членовъ семьи", какъ къ послѣднему источнику, чтобы считаться безусловно заслуживающимъ довѣрія. Поэтому ші'итское богословіе старательно изслѣдуетъ logoi u erga имамовъ и „семьи". Это различіе въ критеріи достовѣрности религіозныхъ источниковъ на практикѣ вызвало лишь очень незначительныя различія въ отправленіи обрядовъ богослуженія. Ші'итская *религіозная практика* только въ нѣкоторыхъ второстепенныхъ вопросахъ отступаетъ отъ суннитской, въ такой лишь мѣрѣ, въ какой и одинъ правовѣрный толкъ отличается отъ другого. Однако, оттѣсняя всѣ дѣйствующіе въ обществѣ факторы въ угоду личнымъ авторитетамъ, ші'иты устраняютъ и тѣ факультативные элементы либерализма, которые, хотя бы и чисто теоретически, нашли себѣ выраженіе въ суннитской формѣ ислама. Въ послѣдовательномъ ші'измѣ, поэтому, не можетъ быть и рѣчи о терпимости. Его религіозные основы всегда легко давали законный поводъ для исключенія изъ общины, обвиненія въ ереси, равно какъ и для самаго грубаго обращенія съ иновѣрцами. Не мало, поэтому, приходится удивляться тому, что до самаго послѣдняго времени многіе историки эволюціи ислама видѣли въ ші'измѣ именно реакцію либеральныхъ побужденій противъ умерщвляющихъ тенденцій суннитства, вліяніе арійскаго свободомыслія на семитскій принципъ кореннаго ислама.

Среди различныхъ развѣтвленій секты ші'итовъ отдѣльныя группы выбирали объектомъ почитанія различныя линіи имамовъ изъ дома 'Алія. Нѣ-

которымъ претендентамъ на имаматъ удавалось временно, на болѣе или менѣе продолжительный срокъ, создавать государства вдали отъ центра власти халифовъ (напр., идрисиды въ сѣверо-западной Африкѣ, 791-926). Приверженцы же другихъ группъ могли выражать свою принадлежность къ нимъ только въ тайномъ почитаніи, отъ котораго отрекались предъ властителями. Ші'иты повсюду считали нравственно допустимымъ скрывать свое исповѣданіе и отрекаться отъ своихъ настоящихъ воззрѣній, коль скоро свободное исповѣданіе „имама времени" было связано для нихъ съ личною опасностью. Для этого они создали особый терминъ: „такыйя"-т. е. предосторожность.

Ші'итскую High Church предоставляла собой секта такъ называемыхъ „дюжинниковъ"; они считали имаматъ переходящимъ по наслѣдству отъ 'Алія въ его прямомъ потомствѣ вплоть до одиннадцатаго видимаго имама, сынъ и преемникъ котораго *Мохаммедъ Абу-л-Касимъ* (род. въ Багдадѣ 872) въ дѣтствѣ, едва восьми лѣтъ отъ роду, былъ якобы похищенъ съ земли, и съ тѣхъ поръ продолжаетъ жить невидимо для людей, чтобы появиться въ концѣ временъ въ качествѣ имама *Махдія*, спасителя міра, избавить свѣтъ отъ всякаго зла и возстановить царство міра и правды.

V. МАХДИЗМЪ.

Мессіанская идея появилась въ исламѣ и, особенно, въ его ші'итскомъ развѣтвленіи въ IX вѣкѣ далеко не впервые. Съ тѣхъ поръ какъ благочестивымъ былъ данъ поводъ для сравненія существовавшаго лишь въ ихъ мечтахъ идеальнаго халифата съ фактически существовавшими государственными формами ислама, ихъ духовные взоры страстно стремились къ имѣющему вскорѣ наступить по волѣ божіей повороту вещей, который долженъ произвести по волѣ божіей же одинъ изъ халифовъ, происходящихъ изъ священной семьи пророка.

Въ любви и уваженіи къ потомству пророка, въ высокой оцѣнкѣ ихъ религіознаго достоинства благочестивые сунниты не уступаютъ умѣреннымъ ші'итамъ, хотя они рѣшительно протестуютъ противъ возвеличиванія семьи пророка до сверхъ-человѣческихъ предѣловъ. И правовѣрнымъ суннитамъ, за исключеніемъ небольшой фанатической кучки, благоговѣніе къ *Ахл-ал-бейтъ* (людямъ „семьи") представляется дѣломъ религіознаго чувства, которое, не будучи догматически оформлено, выражается въ различныхъ степеняхъ. Однако это благоговѣйное, нерѣдко даже и фанатическое чувство никогда не доходитъ у нихъ до возстанія противъ законно существующихъ государственныхъ порядковъ. Они не хотятъ мѣшаться въ неисповѣдимые планы божіи и не пытаются насильственнымъ путемъ избавиться отъ обязательнаго ярма

Иджма'. „Аллахъ даетъ власть, кому хочетъ" ,говорятъ они вмѣстѣ съ Кораномъ. Когда стоявшіе близко къ семьѣ пророка 'Аббасиды вознамѣрились разрушить государство, принявшее совершенно свѣтскій характеръ, чтобы на развалинахъ его создать божественный халифатъ, они въ своихъ притязаніяхъ съ большимъ успѣхомъ могли опираться на *идею махдизма*, осуществленіе которой много благочестивыхъ мужей и надѣялось найти въ нихъ. Дѣйствительность не оправдала этихъ ожиданій. Реальная идея махдизма все больше и больше превращалась въ утопію, осуществленіе которой уходило въ туманное будущее и которая все больше сливалась съ эсхатологическими баснями, выработавшимися еще раньше въ связи съ представленіемъ о будущей парузіи Іисуса. Впрочемъ, тихія ожиданія Мессіи въ суннитскомъ исламѣ по временамъ выражались и въ революціяхъ, которыя въ нѣкоторыхъ частяхъ исламскаго міра поднимались нетерпѣливыми фанатиками или сознательными шарлатанами подъ предлогомъ уничтоженія господствующаго зла и насажденія государства Махдія. Въ роли Махдія, напримѣръ, явился тотъ берберъ, который въ началѣ XII вѣка свергнулъ въ сѣверной Африкѣ и Испаніи власть Альморавидовъ и основалъ государство *Альмохадовъ*, соотвѣтствовавшее его богословскимъ идеаламъ. Возникшій въ началѣ XIX вѣка въ сѣверной Африкѣ орденъ *Сенуси*, распространившійся изъ Триполи въ значительной части исламскаго міра, ведетъ свою пропаганду противъ порчи, господствующей въ исламѣ, въ махдистскомъ духѣ, хотя и не выставляетъ пока личнаго носителя этой, сокрушающей міръ идеи. Наше время тоже было свидѣтелемъ неудавшагося махдійскаго предпріятія въ Суданѣ; революція агитатора въ Сомалилэндѣ, прозваннаго Англичанами „сумасшедшимъ муллой" (mad mollah) тоже принадлежитъ къ числу махдійскихъ домогательствъ. Сомалійскій дервишъ Мохаммедъ, сынъ 'Абдаллаха, даже по своему имени удовлетворяетъ соединенному съ идеей Махдія условію, что имя реформатора міра должно совершенно совпадать съ именемъ пророка.

Въ особенности же надежды на Махдія возлагали именно ші'иты, поставленныя лицомъ къ лицу съ омайядской узурпаціей. Когда послѣ смерти Хусейна, сына 'Алія отъ его брака съ Фатымой, дочерью Мохаммеда, ші'итскіе бойцы подъ предводительствомъ *Мухтара* сплотились около другого сына 'Алія отъ Ханифитки—Мохаммеда, этотъ сводный братъ въ семьѣ имамовъ былъ признанъ Махдіемъ. Послѣ его смерти его вѣрные приверженцы были убѣждены въ его дальнѣйшемъ существованіи и вторичномъ пришествіи его въ концѣ дней; все это такія религіозныя представленія, возникновеніе которыхъ можно объяснить вліяніемъ еврейско-христіанскихъ идей о взятіи на небо Эноха, Иліи, Іисуса. Нѣкоторые фанатическіе приверженцы 'Алія не хотѣли вѣрить даже въ дѣйствительность его смерти и привѣтствовали его въ появляющихся на небѣ грозовыхъ тучахъ; въ миѳологическомъ смыслѣ онъ былъ для нихъ своего рода Iupiter tonans. Всѣ эти представленія возникли совершенно независимо отъ персидскаго ислама, вліяніемъ котораго еще и теперь часто объясняютъ мессіанизмъ ислама. Конечно, съ теченіемъ времени, бла-

годаря принятію и распространенію въ не-семитскихъ кругахъ, эти представленія обогатились и такими чертами, которыя первоначально были имъ чужды.

Махдій, какъ послѣдняя ступень въ лѣстницѣ имамовъ, возвышается до предѣловъ сверх-человѣчскаго по мѣрѣ того, какъ такое возвеличеніе становилось удѣломъ и самихъ имамовъ. Уже въ обычныхъ ші'итскихъ представленіяхъ объ имамахъ, благодаря вѣрѣ въ ихъ непогрѣшимость и въ переходящую въ нихъ свѣтовую субстанцію пророка, замѣтно сильное стремленіе къ выдѣленію священныхъ лицъ за предѣлы круга человѣчества, но окончательно перешагнули этотъ предѣлъ тѣ ші'иты, которые дошли до вѣры въ періодическое воплощеніе божества въ 'алидахъ. Различныя формулы, служащія для выраженія этихъ вѣрованій въ различныхъ сообществахъ, отъ которыхъ обыкновенные ші'иты рѣшительно отрекаются, какъ отъ экзальтированныхъ „преувеличителей" (гулатъ), нерѣдко являются лозунгами для образованія сектъ внутри ші'изма. Среди нихъ были, напр., такъ называемые „пятеричники", которые признаютъ Мохаммеда, 'Алія, Фатыму и обоихъ ея сыновей Хасана и Хусейна единой по своей сущности божественной пятерицей, воплотившейся въ пяти различныхъ физическихъ образахъ. Въ этомъ ученіи о воплощеніи, какъ мы видимъ, и самъ Мохаммедъ не забытъ тогда какъ въ другихъ „преувеличивающихъ" сектахъ основатель религіи ислама совершенно отступаетъ на задній планъ передъ божественными 'алидами и низводится на степень своего рода предтечи. Еще и теперь среди ші'итовъ встрѣчаютса *обожествители 'Алія* ('Али илахи).

Одна изъ этихъ доведенныхъ до крайности теорій воплощенія пріобрѣла даже историческое значеніе. Она сплелась съ ученіемъ ші'итской секты *Исма'илитовъ,* которые съ самаго начала вступили въ соревновеніе съ дюжинниками и остатки которыхъ еще и теперь существуютъ въ Сиріи и Индіи. Уже *седьмой* въ ряду ихъ имамовъ, не признанный „дюжинниками" Исма'илъ, сынъ имама Джа'фара (ум. 762), считается у нихъ скрытымъ имамомъ, взятымъ изъ міра. Подъ флагомъ этой ші'итской партіи тайная пропаганда, постепенно вводя въ послѣдовательныя степени познанія, распространяла свое разрушающее исламъ ученіе. Параллельно съ теоріей неоплатониковъ о космической эманаціи, они создали теорію періодически повторяющихся проявленій мірового интеллекта въ пророкахъ, семерица которыхъ заканчивается Махдіемъ. Какъ божественная сущность, такъ равно вытекающіе изъ нея міровой умъ и міровая душа проявляются въ человѣческомъ образѣ. Семерицы имамовъ, тоже представляющихъ эманацію сверх-міровыхъ потенцій, заполняютъ промежутки между періодически повторяющимся проявленіями, представляя строго-замкнутую и искуственно созданную іерархію, въ послѣдовательномъ развитіи которой божественная душа открываетъ себя человѣчеству съ начала міра все въ болѣе совершенной формѣ. Всякое новое проявленіе восполняетъ собой результаты предшествующаго. Махдій, седьмое воплощеніе міровой души, *превзойдетъ* своего предшественника, пророка Мохаммеда.

Благодаря такому повороту идеи махдизма, нарушается одинъ изъ основныхъ принциповъ ислама, колебать который обычный ші'измъ никогда не осмѣливался. Мохаммедъ считается исповѣдниками ислама „печатью пророковъ"—этотъ эпитетъ онъ придалъ себѣ самъ, быть можетъ, и въ другомъ смыслѣ (сура 33, ст. 40)—и мохаммеданская церковь давала этому то догматическое толкованіе, что Мохаммедъ навсегда замыкаетъ собой рядъ пророковъ, что онъ на вѣчныя времена заканчиваетъ подготовленное его предшественниками, что онъ является передатчикамъ послѣдняго посланія отъ Бога людямъ. Махдій долженъ только возстановить въ чистотѣ искаженное людьми вслѣдствіе ихъ испорченности дѣло послѣдняго пророка, „по слѣдамъ котораго онъ идетъ"; онъ самъ не пророкъ, а тѣмъ болѣе и не поборникъ религіозной эволюціи, идущей далѣе Мохаммеда. Въ эманаціонной системѣ исма'илитовъ законъ Мохаммеда теряетъ то значеніе, которое онъ имѣетъ въ остальномъ исламѣ, даже и въ ші'итскомъ. Конфессіональная принадлежность къ религіи Мохаммеда въ высшихъ ступенахъ посвященія является лишь пустой формой. Въ конечномъ выводѣ исма'илизмъ является разрушеніемъ всего положительнаго. Но уже и на низшихъ ступеняхъ законъ ислама, равно какъ и священная исторія Корана понимаются аллегорически; слова, служащія только покровомъ для духовной сущности, отодвигаются на задній планъ. Какъ неоплатоническое ученіе стремится къ тому, чтобы сбросить тѣлесный покровъ и вернуться въ небесную родину міровой души, такъ и знающій, подымаясь все къ болѣе высокому и чистому познанію, долженъ сбрасывать тѣлесные покровы закона и возвышаться до міра чистой духовности. Законъ является только *педагогическимъ средствомъ, имѣющимъ преходящее, относительное* значеніе только для незрѣлыхъ.

Этою системою, благодаря принятому въ ней способу посвященія и градаціи степеней познанія, особенно пригодною для тайной пропаганды, и воспользовалась хитроумная политическая спекуляція. Она вызвала къ жизни движеніе, которое стало разъѣдать мусульманскій міръ и повело къ образованію государства фатымидовъ въ сѣверной Африкѣ, а позже въ Египтѣ и сопредѣльныхъ областяхъ (909—1171). Послѣдовательные исма'илиты не удовольствовались послѣднимъ по времени проявленіемъ; въ 1017 году они нашли, что настало время фатымидскому халифу Хакиму объявить себя воплощеніемъ божества. Когда онъ въ 1021 году исчезъ, павъ вѣроятно, отъ руки убійцы, его немногочисленные приверженцы не захотѣли повѣрить въ дѣйствительность его смерти. Еще и теперь вѣра въ божественную природу Хакима распространена среди племени *Друзовъ* на Ливанѣ. Какъ суннитскіе богословы изслѣдовали Ветхій и Новый Завѣтъ, чтобы найти въ Пятикнижіи, Пророкахъ, Псалмахъ и Евангеліяхъ обѣтованіе о Мохаммедѣ, какъ печати пророковъ, точно такъ и друзскіе богословы полагали, что имъ удалось доказать божественность Хакима библейскими стихами. Вездѣ, гдѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится о Богѣ, какъ *Судіи* (шофетъ), они относятъ это слово

къ Хакиму (арабское имя котораго имѣетъ нарицательное значеніе—судья.).

Однако, въ такихъ догматахъ воплощенія, носящихъ внѣшнимъ образомъ печать ші'изма, сохранились также и жалкіе остатки болѣе древнихъ религіозныхъ воззрѣній, которыя и продолжаютъ свое существованіе подъ гностическимъ покровомъ, не смотря на контроль правовѣрнаго ислама. *Мутавила* и *Нусейриты* въ Сиріи до сихъ поръ являются живыми примѣрами этой стадіи религіозно-историческаго развитія. Въ особой формѣ обожествленія 'Алія у Нусейритовъ, гдѣ самъ пророкъ получаетъ второстепенное значеніе, какъ „покровъ", удержались древне-сирійскіе религіозныя представленія въ ші'итской окраскѣ. Конечно и здѣсь, какъ и у друзовъ, только посвященные въ высшія ступени познанія знакомятся съ настоящимъ содержаніемъ мистерій, хранителями которыхъ являются представители этихъ примыкающихъ къ ші'итамъ сектъ, причемъ связь ихъ съ исламомъ лишь чисто внѣшняя, неискренняя, поддерживаемая только въ силу практическихъ цѣлей. Коранъ, поскольку они его, по ихъ-же увѣреніямъ, признаютъ, совершенно не сохраняетъ своего истиннаго смысла; законоположенія и разсказы имѣютъ аллегорическій смыслъ; внѣшнихъ формъ Корана (захиръ) держатся только невѣжды, которыхъ нельзя считать истинными правовѣрными; настоящіе *исповѣдники единства* (такъ они называютъ себя, не смотря на признаваемыя ими воплощеніе и раздробленіе идеи божества) толкуютъ его по истинному внутреннему смыслу (батынъ). Отсюда и происходитъ ихъ имя: *батынійя*.

VI НОВѢЙШІЯ СЕКТЫ.

Во всякомъ случаѣ исма'илитская идея махдизма внесла въ исламъ элементъ эволюціонистическаго пониманія религіозной идеи. Божественное откровеніе не является завершеннымъ въ какой-нибудъ опредѣленный моментъ всемірной исторіи. Махдій призванъ не только возродить погибшую жизнь въ духѣ этого откровенія. Эманація мірового духа не прекращается по смерти пророка и въ Махдіѣ вновь достигаетъ дѣятельнаго проявленія. Онъ не является органомъ пророка, а скорѣе онъ самъ пророкъ, носитель той-же эманаціи, которая проявлялась и въ его предшественникахъ. Его духъ совершенно тождественъ съ ихъ духомъ. Онъ тотъ-же, который со времени Адама, первой эманаціи мірового духа, проходитъ черезъ всю исторію и провляется въ каждой эпохѣ соотвѣтсвенно ея большей зрѣлости. Легко понять, что неоплатоники ислама охотно принимали эту теорію.

На ней основано и новѣйшее серьезное реформаторское движеніе въ восточномъ исламѣ—движеніе *бабидовъ*, которое представляетъ дальнѣйшее развитіе идеи махдизма въ исма'илитскомъ смыслѣ, хотя и возникло среди ші'итовъ—„дюжинниковъ". Ученикъ появившейся въ началѣ XIX вѣка ші-

итской секты *шейхи*, приверженцы которой держались нѣсколько экзальтированного мистическаго почитанія скрытаго Махдія и предшествовавшихъ имамовъ, признаваемыхъ ими ипостасями божественныхъ аттрибутовъ, мечтательный юноша *Мирза 'Алій Мохаммедъ* (род. 1820) изъ Шираза занялъ видное мѣсто въ кругу этихъ энтузіастовъ махдизма.

Проникнутый сознаніемъ своей важной миссіи, онъ отъ внушеннаго ему убѣжденія, что онъ *Бабъ*, т. е. врата, черезъ которые возвѣщается воля скрытаго имама, перешелъ къ увѣренности въ томъ, что онъ—самъ Махдій, проявленіе міроваго духа, „точка проявленія", высшая истина, въ его лицѣ причявшая тѣлесный образъ, отличающаяся только формою, но по существу тождественная съ предшествующими ему проявленіями исходящей отъ Бога свѣтовой духовной субстанціи. Онъ—вновь появившійся на землѣ Моисей и Іисусъ, равно какъ воплощеніе прочихъ пророковъ, въ тѣлесномъ образѣ которыхъ въ прежнихъ эонахъ проявлялся божественный міровой духъ. Все увеличивавшейся толпѣ своихъ вѣрныхъ онъ внушалъ отвращеніе къ Молламъ—такъ въ особенности въ Персіи называются 'улема—къ ихъ ханжеству и лицемѣрію, къ ихъ мірскимъ стремленіямъ и задался цѣлью поднять на болѣе высокую ступень развитія откровеніе Мохаммеда, большую часть котораго онъ толковалъ аллегорически. Обряды ислама, точныя до мелочей предписанія относительно ритуальной чистоты и пр. въ этомъ ученіи ставятся не высоко, частью-же замѣнены другими. Страшный судъ, Рай, Адъ, Воскресеніе получали здѣсь иной смыслъ. Всякое новое проявленіе божественного духа въ человѣческомъ образѣ представляетъ воскресеніе предшествующаго проявленія, тотъ судъ, который мохаммедане называютъ „встрѣчей съ Богомъ". Къ этому Бабъ присоединялъ еще и пифагорейскія ухищренія суфійскихъ школъ; онъ оперируетъ съ числами и буквами: число 19 представляетъ корень его игры буквами и цифровыми комбинаціями и находится въ центрѣ его мистическихъ построеній. Болѣе понятны народу были его глубокая этика и соціальныя ученія о братствѣ людей, о равноправіи женщины (обязательное покрывало было отмѣнено), реформа грубыхъ воззрѣній на бракъ въ обыденномъ исламѣ. Вопросамъ воспитанія онъ также удѣлялъ вниманіе. Свое откровеніе онъ не считаетъ окончательнымъ выраженіемъ божественной воли. Послѣ него, божественный духъ будетъ проявляться въ безконечномъ рядѣ другихъ лицъ, которые откроютъ болѣе зрѣлымъ эпохамъ соотвѣтствующія ихъ уровню проявленія божественной воли. Онъ учитъ, что откровеніе непрерывно совершенствуется въ постоянно возобновляющемся проявленіи божественнаго духа. За его ученіе, опасное для господствующей религіи и государства, его апостолы, среди которыхъ была героиня Курратъ-ал-'айнъ (услада глазъ) подвергались преслѣдованію и травлѣ со стороны персидскаго правительства и погибли мучениками, и самъ пророкъ былъ казненъ въ іюлѣ 1850 г. Приверженцы его нашли надежное пристанище на турецкой территоріи. Изъ двухъ учениковъ, которымъ онъ довѣрилъ управленіе своей общиной, одинъ (Баха-Аллахъ) вскорѣ послѣ смерти основателя ученія объявилъ себя

проявленіемъ, предвозвѣщеннымъ еще учителемъ и низвелъ того на степень предтечи истиннаго, впервые въ немъ самомъ осуществившагося проявленія божества. Это повело къ раздѣленію общины бабидовъ на незначительное число старовѣровъ Эзелидовъ (названныхъ такъ по имени ихъ главы *Субхи -Эзель*, утренняя заря вѣчности, имѣющаго резиденцію въ Фамагустѣ на Кипрѣ), которые остались вѣрны преданіямъ учителя, и Бахаидовъ, реформированныхъ бабидовъ (центръ въ Аккѣ), которые считаютъ, что откровеніе Баба (Баянъ) отмѣнено новымъ евангеліемъ его преемника. Ученикъ Баба пошелъ еще дальше своего учителя въ ученіи о томъ, что божественное откровеніе можетъ совершенствоваться. Новое ученіе онъ освободилъ отъ всякихъ мистическихъ идей и пифагорейскихъ прикрасъ, обрисовалъ этическіе и соціальные принципы въ болѣе ясныхъ чертахъ, отбросилъ остатки всякихъ частностей, которыя какъ будто еще связывали бабизмъ съ положительнымъ шiʻитскимъ исламомъ. Онъ серьезно былъ исполненъ гордаго сознанія, что онъ апостолъ міровего духа не только для тѣснаго міра его персидской родины и для товарищей по изгнанію въ древней странѣ филистимлянъ, но и для всѣхъ народовъ земли, которые онъ хотѣлъ своимъ словомъ объединить въ единый общій братскій союзъ. Къ его написанному въ подражаніе Корану евангелію (китаб-и-акдасъ: святая книга), которое теперь доступно въ изданіи *А. Г. Туманскаго* (1899) съ русскимъ переводомъ, прибавлены посланія къ властителямъ народовъ. Они направлены не только къ убитому бабидскимъ фанатикомъ персидскому шаху, котораго *Броунъ* (E. G. Browne), выдающійся излѣдователь бабизма, очень удачно называетъ Нерономъ для людей новаго завѣта въ персидскомъ исламѣ, но и къ Папѣ, „королю Парижа“ и императору Австріи. Путемъ изученія иностранныхъ языковъ, которое Баха-Аллахъ очень рекомендуетъ своимъ послѣдователямъ, эти послѣдніе должны подготовиться къ дѣятельной работѣ на поприщѣ распространеніе религіи человѣчества, имѣющей объединить всѣ націи.

Хотя бабидская секта и подверглась на своей родинѣ сильнымъ преслѣдованіямъ, но тѣмъ не менѣе она вызвала большое сочувствіе въ высшихъ и нисшихъ кругахъ восточнаго ислама; если милліонъ приверженцевъ этой секты, которыхъ насчитываетъ Кёрзонъ (Curzon 1892) и кажется цифрой значительно преувеличенной, то все же, по меньшей мѣрѣ, 600,000 исповѣдниковъ этой религіи разсѣяно по Персіи и другимъ странамъ ислама. Въ тайномъ единеніи они почитаютъ посланіе самаго молодого воплощенія міроваго духа, преимущественно, въ той самой формѣ, которую придалъ ему умершій въ 1892 г. Баха-Аллахъ, за откровеніе, превзошедшее традиціонное содержаніе ислама. Оживляющій его ярко универсальный характеръ привлекъ послѣдователей и изъ другихъ исповѣданій; увѣровавшіе стекались не только изъ мечетей, но и изъ храмовъ огнепоклонниковъ и изъ синагогъ. Послѣ смерти Баха его община опять распалася на двѣ секты въ зависимости отъ того, котораго изъ двухъ сыновей онѣ признали преемникомъ „Божественнаго

свѣта" (таково значеніе имени): *'Аббаса Эфенди* (подъ именемъ 'Абд-ал-Баха) или *Мирзу Мохаммеда 'Алія*. Такимъ образомъ теперь бабиды распадаются на три секты; больше всего приверженцевъ имѣетъ 'Абд ал-Баха.

Что касается до размѣровъ пропаганды, то въ бабизмѣ нынѣ намѣчаются болѣе широкіе планы; онъ устремляетъ свои взоры на западный міръ и, въ особенности, Сѣверную Америку онъ избралъ полемъ своей дѣятельности. Не такъ давно довольно значительное число учениковъ 'Аббаса появилось въ большихъ городахъ Соединенныхъ Штатовъ, и имъ удалось, главнымъобразомъ, въ Чикаго и Нью-Іоркѣ собрать довольно значительную общину приверженцевъ ученія ихъ наставника въ Аккѣ. Въ Нью-Іоркѣ (226 W 58 Street) у нихъ происходятъ регулярныя собранія по воскресеніямъ, въ „Genealogical Hall", на кото рыхъ предсѣдательствуетъ г. Вилльямъ Горъ изъ Тенвуда (Mr. William H. Hoar, Tanwood N. У.), а самымъ выдающимся проповѣдникомъ является г-жа Изабелла Бриттингэмъ (Miss Izabella Brittingham). Много американцевъ и американокъ уже совершили паломничество къ 'Аббасу Эфенди въ Акку и оттуда принесли своимъ землякамъ откровенія азіатскаго наставника.

Такимъ образомъ, два наиболѣе значительныхъ реформаторскихъ движенія, самостоятельно возникшихъ въ самомъ исламѣ въ XVIII и XIX вѣкѣ, ваххабитское и бабидское, исходятъ изъ двухъ противоположныхъ по своимъ практическимъ послѣдствіямъ идей ислама. Ваххабитское движеніе въ Аравіи начертало на своемъ знамени принципъ *Сунны*; оно неукоснительно обращается только къ прошлому и ставить себѣ цѣлію ретроградныя стремленія; все достигнутое за періодъ тысячелѣтняго развитія оно считаетъ незаконнымъ наростомъ, появившимся на идеяхъ ислама временъ „товарищей", и условія этихъ временъ оно хотѣло бы возродить и въ ученіи, и въ жизни. Бабидское движеніе въ Персіи, исходя изъ идеи *Махдизма*, мечтало создать идеалъ этической міровой религіи будущаго, никогда не приходящей къ концу въ своемъ саморазвитіи, къ которой историческій исламъ является только переходной ступенью. Оба движенія, одно—воинственное, какъ древній энергичный исламъ, другое—въ твердомъ сознаніи своей внутренней побѣдоносности терпѣливо уповающее, всколыхнули широкіе круги исламскаго міра и, благодаря необходимости наступать и обороняться, вызвали въ немъ энергичную дѣятельность.

Лишь немного приходится сказать объ успѣхѣ самой молодой мохаммеданской секты въ Индіи—секты *Ахмедійя* въ Пенджабѣ. Насчитывающій теперь около 50 лѣтъ пророкъ ея *Мирза Гуламъ Ахмедъ* изъ Кадіана (Пенджабъ) привелъ ученіе ея въ связь со своимъ открытіемъ, по которому одна древняя священная гробница въ проходѣ Ханъ-Яръ въ Грингарѣ (у Кашмира) представляетъ настоящую гробницу Іисуса, спасшагося отъ своихъ преслѣдователей въ Іерусалимѣ, переселившагося на востокъ и здѣсь умершаго. Самого себя Ахмедъ выдаетъ за появившагося „въ духѣ и силѣ" Іисуса Мессію для седьмого тысячелѣтія по сотвореніи міра и въ то же вре-

мя за ожидаемаго мохаммеданами Махдія. Его пропаганда, преслѣдующая также и воспитательныя цѣли, въ своемъ синкретизмѣ одинаково опирается и на Ветхій и Новый Завѣтъ, и на Коранъ и хадисы, и доставила новому Мессіи-Махдію до *сихъ поръ общину приблизительно въ 70000 человѣкъ.* Въ нѣсколькихъ арабскихъ сочиненіяхъ онъ приводитъ для мохаммеданъ богословскія доказательства своего пророческаго сана, находящаго подтвержденіе также и въ знаменіяхъ и чудесахъ. На не-восточный міръ Ахмедъ хочетъ оказать воздѣйствіе изданіемъ ежемѣсячнаго журнала „Review of Religions", появляющагося на англійскомъ языкѣ.

Болѣе близкое соприкосновеніе съ европейской культурой, равно какъ жизнь подъ не-мохаммеданскимъ правленіемъ, оказали въ послѣднемъ столѣтіи сильное вліяніе не только на измѣненіе внѣшнихъ условій жизни въ исламскихъ странахъ. Нерѣдко прорывались даже преграды, созданныя исламскимъ закономъ, и его строгимъ постановленіямъ приходилось приноровляться къ настоятельнымъ требованіямъ новыхъ условій. Сознательно вѣрующіе мохаммедане чувствовали необходимость выяснить свое отношеніе къ наступавшему на нихъ чуждому міровоззрѣнію, и, такимъ образомъ, изъ совершенно лишенной критики апологіи традиціоннаго исламскаго ученія возникъ новый раціонализмъ, который создалъ школу, главнымъ образомъ, въ Индіи и вызвалъ значительную литературу на англійскомъ и туземныхъ языкахъ въ видѣ брошюръ, книгъ и періодическихъ изданій. Сайидъ *Амиръ 'Али* и Сэръ Сайидъ *Ахмедъ Ханъ Бахадуръ* являются наиболѣе извѣстными представителями этого направленія. Въ историческихъ и богословскихъ сочиненіяхъ, основной духъ и главные методы которыхъ захватываютъ все болѣе широкіе круги, они и ихъ ученики стараются обосновать право на существованіе среди теченій новѣйшаго времени и исламскаго ученія, конечно, въ приданной ими не-исторически-раціоналистической формѣ. Это стремленіе отразилось въ многотомномъ комментаріи на Коранъ Сайида Ахмеда, изданномъ на народномъ нарѣчіи урду; оно же дѣятельно пропагандируется и *теперь въ періодическомъ* изданіи „Muhammedan Social Reformer", *тоже* на языкѣ урду.

Легко понять, что при такой модернизаціи традицію ислама приходится иногда такъ перетолковывать и приспособлять, что это едва ли можно было бы оправдать съ точки зрѣнія исторической критики. Эти новые „му'тазилиты"—какъ ихъ называютъ—оказали значительное вліяніе на религіозное міросозерцаніе и внѣ-индійскихъ мохаммеданъ. Хотя имъ еще и очень далеко до полученія санкціи *иджма'*, но все же въ нихъ коренятся зародыши новаго періода въ эволюціи ислама. До болѣе высокой ступени религіозной жизни послѣдователи ислама, число которыхъ составляетъ теперь около 200 милліоновъ, поднимутся, однако, только въ томъ случаѣ, если они станутъ разсматривать документальные источники своей религіи въ исторической перспективѣ.

VII. ЛИТЕРАТУРА

Благодаря сношеніямъ крестоносцевъ, паломниковъ въ Палестину, равно какъ византійскихъ и испанскихъ богослововъ съ послѣдователями Мохаммеда, возникли первые очерки ислама, его ученія и его закона. Въ силу предвзятыхъ мнѣній и самаго характера сношеній, эти очерки, въ большинствѣ случаевъ, имѣли цѣлью оттѣнить мрачныя стороны враждебной религіи. Стараніями *Петра Достопочтеннаго*, аббата изъ Клюньи, въ 1143 году при содѣйствіи лицъ, свѣдущихъ въ арабскомъ языкѣ, былъ предпринятъ латинскій переводъ Корана; одновременное сочиненіе нѣкоторыхъ присоединенныхъ къ нему полемическихъ трактатовъ указываетъ на цѣль этой работы. Еще и въ XV столѣтіи переводъ Корана, представленный Констанцскому собору *Іоганномъ изъ Сеговіи*, въ послѣдствіи кардиналомъ, былъ оправдываемъ только тѣмъ, что переводчикъ содержаніе его „christianis argumentationibus publice refellit". Богословскіе интересы, усилившіеся съ реформаціей, вновь оживили работы и въ этой области. Какъ съ протестантской, такъ и съ католической стороны исламской религіи удѣлялось по-прежнему тенденціозное вниманіе. Лютеръ и Меланхтонъ интересовались предпріятіемъ *Теодора Библіандера* (1543), собиравшагося издать приготовленный клюнійскимъ аббатомъ переводъ Корана съ прибавленіемъ полемическихъ сочиненій. Однако, постепенно развивавшееся изученіе восточныхъ языковъ въ университетахъ, медленно расширявшееся знакомство съ нѣкоторыми оригинальными произведеніями исламскаго богословія способствовали въ XVII вѣкѣ расширенію кругозора и дали болѣе прочное основаніе для полемики, въ которой, каждый со своей точки зрѣнія, принимали участіе католики и протестанты. Съ другой стороны, не мало путаницы вносили въ эту область тѣ поверхностные и озлобленные очерки, которые въ это самое время, въ виду натиска турокъ, стали въ большомъ количествѣ распространяться невѣжественными плѣнниками. Еще и раньше отдѣльные отрывки изъ Корана издавались въ арабскомъ подлинникѣ, а появившееся въ Гамбургѣ въ 1694 году полное изданіе Корана, исполненное Гинкельманномъ, способствовало болѣе основательному изученію этого главнаго источника ислама. Затѣмъ въ 1698 году въ Падуѣ появился большой трудъ католическаго ученаго *Лудовика Мараччи*, содержавшій кромѣ текста Корана съ латинскимъ переводомъ и объясненіемъ еще и сопровождавшее каждую главу „refutatio" содержанія. Не смотря на такую тенденціозность, эта работа сыграла важную роль въ научномъ изученіи ислама. Впервые здѣсь были использованы арабскіе комментаріи къ Корану и богословская литература ислама въ значительномъ объемѣ, впервые былъ поданъ примѣръ занятія ими. Вскорѣ послѣ этого въ началѣ XVII вѣка появились

и первые плоды объективнаго и не-тенденціознаго изученія ислама въ видѣ работъ голландца *Реланда* (H. Reland) „De religione muhammedica“ (Utrecht 1704) и англичанина *Сэля* (George Sale) „Preliminary discourse“ къ его новому переводу Корана (London 1734)—первый основанный на источникахъ хотя и не-критическій очеркъ религіозной и юридической системы ислама, который долгое время служилъ надежнымъ пособіемъ при изученіи этихъ предметовъ: еще въ 1841 году онъ былъ взятъ какъ введеніе къ французскому переводу Корана Казимірскаго и съ тѣхъ поръ неоднократно перепечатывался. Подобное же движеніе впередъ замѣчается въ біографіяхъ основателя ислама: въ 1723 году оксфордскій профессоръ *Ганье* (Gagnier), переведя на латинскій языкъ одного арабскаго автора, открылъ дорогу къ пользованію источниками—стремленіе, увѣнчавшееся успѣхомъ только въ 1843 году въ работѣ *Вейля* (G. Weil) о жизни и ученіи Мохаммеда. Въ этой работѣ въ широкихъ размѣрахъ были подвергнуты критической оцѣнкѣ и использованы источники, и въ дальнѣйшемъ критическая оцѣнка источниковъ жизни и дѣяній Мохаммеда и его ближайшихъ преемниковъ привела къ значительнымъ успѣхамъ въ дѣлѣ изученія ислама. Характеръ отдѣльныхъ стадій этого прогресса опредѣляется все болѣе и болѣе глубокимъ знакомствомъ съ возникновеніемъ и духомъ преданія. Новую эпоху, въ смыслѣ критической оцѣнки преданій, открыли работа *Нёльдеке:* „Gechichte des Korans“ (Göttingen 1860), награжденная парижской преміей, и фундаментальный трудъ *А. Шпренгера* „Das Leben und die Lehre des Mohammad“ (Berlin 1861-1865), въ которыхъ исламская традиція впервые была подвергнута исторической критикѣ. Благодаря этимъ работамъ, выяснились пружины и силы, вліявшія на формацію преданія. Благодаря примѣненію тѣхъ же методовъ и къ болѣе широкимъ областямъ мохаммеданской литературы преданія, становилось яснымъ, что эти документы являются скорѣе отраженіями различныхъ теченій и партій, возникавшись при постепенной эволюціи, а такимъ образомъ пролагался путь къ критическому изложенію исторіи ислама, независимо отъ мѣстныхъ источниковъ. Въ то время какъ, благодаря такимъ работамъ, все болѣе выяснялась исторія возникновенія ислама и его первоначальное содержаніе въ отличіе отъ позднѣйшихъ фазисовъ его развитія, начатыя *Альфредомъ Фонъ-Кремеромъ* изслѣдованія (съ 1868 года) доставили блестящій анализъ „господствующихъ идей“, ихъ взаимнаго воздѣйствія, равно какъ и оцѣнку вліянія разныхъ культурно-историческихъ факторовъ. Эти работы показывали прогрессъ и въ пониманіи государственной идеи въ исламѣ, согласно ея свѣтскому и іерархическому дуализму (халифатъ, имаматъ, султанатъ).

Историко-критическое изслѣдованіе источниковъ повело дальше и къ объективному пониманію права и его установленій. Освободиться отъ условнаго и шаблоннаго изложенія такъ называемаго мохаммеданскаго права впервые научила основательная критика *Снукъ-Хургронье* (C. Snouck Hurgronje отъ многочисленныхъ работахъ, начиная съ 1882 году), благодаря которой, съ одной стороны, былъ установленъ не соотвѣтствующій дѣйствительной жизни,

школьный характеръ богословскаго „ученія объ обязанностяхъ“ и противопоставлены ему живые образы, а съ другой стороны, было оттѣнено основное значеніе consensus'а, какъ жизненнаго нерва въ развитіи этихъ институтовъ. Приходится, конечно, сожалѣть, что еще и теперь, не смотря на энергичное указаніе необходимости историческаго метода, въ работахъ по „Мохаммеданскому праву“ не перестаютъ держаться болѣе удобнаго пути устарѣвшихъ не-критическихъ воззрѣній.

Благодаря возстановленію до-исламской религіозной жизни и соціальнаго быта арабовъ, чѣмъ занимались съ 80-ыхъ годовъ XIX столѣтія *Робертсонъ Смитъ, Велльхаузенъ* и *Нёльдеке,* выяснились новыя точки зрѣнія въ пониманіи начатковъ ислама, смѣнившаго этотъ бытъ. Результаты этихъ работъ представляютъ новѣйшіе фазисы развитія современной исламологіи.

БИБЛІОГРАФІЯ.

До-исламская религія и общество: *J. Wellhausen,* Reste arabischen Heidentums, gesammelt und erläutert, 2 aufl (Berlin 1897), *Robertson Smith,* Kinschip and marriage in early Arabia, 2 (London 1904), *Th. Nöldeke,* рецензіи на эти работы въ ZDMG т. XL и XLI; *J. Goldziher,* Muhammedanische Studien, I. Band (Halle 1889).

Исходныя точки эсхатологіи лучше всего изложены *Snouck Hurgronje* въ его очеркѣ: Une nouvelle biographie de Mohammed, Revue de l'histoire des Religions, т. XXV (1894).

Систематическое изложеніе догматики Мохаммеда: *Ludolf Krehl* въ различныхъ спеціальныхъ работахъ (съ1870г.); *Hubert Grimme,* Mohammed, 2 Bd. (Münster 1895); *Otto Pautz,* Mohammeds Lehre von der Offenbarung (Leipzig 1898).

Общая эволюція и ученіе ислама: *A. v. Kremer,* Geschichte der herrhenden Ideen des Islams (Leipzig 1868); *R. Dozy,* Essai sur l'histoire de l'islamisme, traduit du hollandais par Victor Chauvin (Leyden-Paris, 1879); *C. Snouck-Hurgronje,* De Islam (въ голландскомъ журналѣ „De Gids“ 1886); *Edward Sell,* The faith of Islam (London-Madras 1880); *Duncan B. Macdonald,* Development of Muslim Theologie, Jurisprudence and Constitutional Theory (съ библіографическими указаніями) New-york 1903, *M. Hartmann,* Der Islam. Ein Handbuch (Leipzig 1909); *I. Goldziher,* Vorlesungen über den Islam (Heidelberd 1910). Связь съ идеями Ветхаго и Новаго Завѣта: *Henry Preserved Smith,* The Bible and Islam (London 1898).

О преданіи: *I. Goldziher,* Muhammedanische Studien, Bd. II (Halle 1890)

О мохаммеданскомъ правѣ: *C. Snouck Hurgronje*, Le droit musulman (Revue de l'Histoire des Religions, т. XXXVII-1898.) Результаты новѣйшихъ изслѣдованій въ области мохаммеданскаго законовѣдѣнія лучше всего изложены теперь у *Th. W. Juynboll*, Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet (Leyden 1903) и въ его же нѣмецкой обработкѣ Handbuch des islamischen Gesetzes (Leiden-Leipzig 1909).

О персидскихъ вліяніяхъ: *I. Goldziher*, Islamisme et Parsisme (Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions, 1-ère partie (Paris 1901) стр. 119-147).

О суфизмѣ: *Tholuk*, Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica (Berlin 1821); *A. Merx*, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik (Heidelberg 1893); введеніе и примѣчанія къ „Selected Poems from the Diwani Shamsi Tabriz" изд. *R. Nicholson* (Cambridge 1898); его же „The origin and development of Ssufism"—JRAS, 1906; *E. Whinfield*, Masnavi-i-Manavi, the spiritual couplets of Maulana Jalalu-d-dien Rumi (London 1887); введеніе къ „Лаваихъ" Джами: „On the influence of Greek philosophy upon Sufism" (London 1906).

О причинахъ возникновенія древнѣйшихъ сектъ: главнымъ образомъ *J. Wellhausen*, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Abhand. d. Kgl. Ges. d. Wiss. in Göttingen, Phil-hist. Kl. N. F. V, № 2 Berlin 1901); *G. van Vloten*, Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam 1894).

Объ идеѣ Махдизма: *James Darmesteter*, Le Mahdi depuis les origines de l' Islam jusqu'à nos jours (Paris 1885); *C. Snouck Hurgronje* Der Mahdi (Revue colonial internationale 1886); *E. Blochet*, Le messianisme dans l'hètèrodoxie musulmane (Paris 1903).

Объ исма'илитствѣ капитальной работой до сихъ поръ остается: *S. de Sacy*, Exposè de la religion des Druzes, tirè des livres relegieux de cette secte, 2 т. (Paris 1838); *M. J. de Goeje*, Memoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides, 2 изд. (Leyden 1886); *Rene Dussaud*, Histoire et religion des Nosairis (Paris, 1900).

О бабизмѣ, его распространеніи и литературѣ самые надежные выводы даютъ труды кэмбриджскаго профессора *E. G. Browne*, главнымъ образомъ: A year amongst the Persians (London 1893); A Travaller's narrative written to illustrate the Episode of the Bab, 2 т. (Cambridge 1891); The tarikh-i-jadid, or new History etc. transl. from the persian (Cambridge 1893).

О новѣйшей исторіи бабизма: *Beha-ullah*, Les preceptes du Behaisme, traduit du persan par *Hippolyte Dreyfuss* et *Mirza Habib Ullah Chirazi* (Paris 1906); *H. Phelps*, Life and Teachings of Abbas Efendi (New-York and-London 1903).

Объ Ахмедійи: брошюра *Griswold'a* Mirza Ghulam Ahmad the Mahdi Messiah of Qadian (Lodiana 1902).

Распространеніе ислама: *T. W. Arnold,* The preaching of Islam; a history of the propagation of the Muslim faith (Westminster (1896); *Hubert Jansen,* Verbreitung des Islams mit Angabe der Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften (Friedrichshagen 1897); *I. Goldziher*—рецензія на эту книгу въ „Deutsche Literaturzeitung“ за 1898 годъ, № 40.

Русская литература очень бѣдна сочиненіями по исламологіи, стоящими на уровнѣ методовъ *современной науки* въ этой области; попытку сгруппировать *лишь такія* работы по нѣкоторымъ отдѣламъ приложенной у Гольдціэра библіографіи и представляетъ настоящій обзоръ. Дальнѣйшія библіографическія указанія читатель найдетъ въ отмѣчаемыхъ сочиненіяхъ.

До-исламская религія и общество: *И. Гольдціэръ,* Идеалы старо-арабскіе и идеалы Мохаммеда (А. Крымскій, Исторія мусульманства, Москва 1904, т. II, 39-87); *его же,* Арабскія племенныя отношенія и исламъ (тамъ же, 88-161).

Догматика Мухаммеда: *Р. Дози,* Исламское вѣроученіе и богопочитаніе (А. Крымскій, Исторія мусульманства, Москва 1904, II, 1-27); *В. Соловьевъ,* Магометъ (С. Петербургъ 1896); рецензія *А. Э. Шмидта,* на указываемую Гольдціэромъ работу О. Pautz (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1899 № 10).

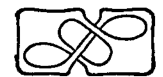
Общая эволюція и ученіе ислама: *А. Мюллеръ,* Исторія ислама (4 т. С.-Петербургъ 1895-1896); *А. Крымскій,* Мусульманство и его будущность (Москва 1899; 2-ое изд. на украинскомъ языкѣ „Мусулманство и його будучність“, Львовъ 1904); рец. на эту работу *А. Э. Шмидта* въ Запискахъ Восточнаго отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общества т. XII, 023-026; *М. Гутсма* (Houtsma), Исламъ въ Исторіи религій Д. Шантепи деля Соссей (С.-Петербургъ 1899, т, I, 261-330; въ приложеніи ко 2-му тому, стр. 17-19 дана русская библіографія); *В. Бартольдъ,* Теократическая идея и свѣтская власть вь мусульманскомъ государствѣ (С.-Петербургъ 1903); *И. Гольдціэръ,* Философія ислама (Общая исторія философіи, С.-Петербургъ 1910, т. I, 81-104).

О преданіи и мусульманскомъ правѣ: рецензія бар. *В. Розена.* на рядъ работъ И. Гольдціэра во Запискахъ Восточнаго Отдѣленія И. Р. А. О.—т. VIII, 170-194; *А. Крымскій,* Сонна (Исторія мусульманства, Москва 1904, т. I, 144-158); *его же,* Литература мусульманскаго права (Исторія мусульманства-II, 28-38); рецензіи *А. Э. Шмидта* въ Запискахъ Восточнаго Отдѣленія И. Р. А. О. т. XIX, 091-0102 и XX, 0102-0109.

Исма‘илиты и родственныя съ ними секты: гр. *А. Бобринскій,* Секта Исмаилья въ русскихъ и бухарскихъ предѣлахъ Средней Азіи (Этнографическое Обозрѣніе 1902. № 2 стр. 1—20); *В. Жуковскій,* Секта „Людей Истины“ въ Персіи (Запики В. О. И. Р, А. О.—II, 1-24).

О суфизмѣ: *А. Крымскій*, Очеркъ развитія суфизма до III в. гижры (Москва 1895); *В. Жуковскій*, Человѣкъ и познаніе по ученію персидскихъ мистиковъ (С.-Петербургъ 1895); *Э. Браунъ*, Вѣрованіе суффитовъ (Религіозныя вѣрованія, пер. В. Тимирязева, С.-Петербургъ 1900, стр. 325-335.).

О бабизмѣ; рецензія бар. *В. Розена*, на рядъ работъ Э. Брауна въ Запискахъ В. О. И. Р. А. О.—VI, 371-375; *Г. Батюшковъ*, Бабиды (С.-Петербургъ 1897); *А. Туманскій*, Китабе Акдесъ, „Священнѣйшая" книга современныхъ бабидовъ (С.-Петербургъ 1899); *Э. Браунъ*, Бабъ и бабиды (Религіозныя вѣрованія, пер. В. Тимирязева, С.-Петербургъ 1900, стр. 307-324.).



Изданія Общества Востоковѣдѣнія.

1. **М. П. Федоровъ.** Соперничество торговыхъ интересовъ на Востокѣ. Спб. 1903 г. Цѣна 3 рубля.
2. Справочныя свѣдѣнія объ Обществѣ Востоковѣдѣнія. Спб. 1903 г.
3. Протоколы Комиссіи по изученію Авганистана и Индіи за 1905 г. Доклады. Пренія. Постановленія. Программы. Спб.
4. Курсы Востоковѣдѣнія. Китайскіе тексты, читанные въ 1906—7 учебномъ году. Спб. 1907 г. Цѣна 60 коп.
5. Туркестано-Сибирская желѣзная дорога. Спб. 1906 г. Цѣна 1 рубль.
6. **С. В. Чичерина.** О приволжскихъ инородцахъ и современномъ значеніи системы Н. И. Ильминскаго. Спб, 1906 г. Цѣна 50 коп.
7. **А. Е. Снѣсаревъ.** Индія, какъ главный факторъ въ Средне-Азіатскомъ вопросѣ. Спб. 1906 г. Цѣна 1 р. 25 коп.
8. Курсы Востоковѣдѣнія. Китайская скоропись. 1 листъ. Цѣна 15 коп.
9. **Димитрій Позднѣевъ.** Японская историческая христоматія. Часть I Отдѣлы I и II. Текстъ въ Romaji. Переводъ и слова къ „Начальной исторіи Японіи". Токіо. 1906 г. Цѣна съ приложеніемъ японскихъ текстовъ 2 р. 50 к., безъ нихъ 2 р. 30 к.
10. Программа Курсовъ Востоковѣдѣнія при Обществѣ Востоковѣдѣнія на 1906—1907 учебн. годъ. Спб. Цѣна 50 коп.
11. Обзоръ дѣятельности Общества Востоковѣдѣнія съ 1900 по 1907 годъ. Курсы Востоковѣдѣнія. Спб. 1907.
12. **А. Позднѣевъ.** Калмыцкая христоматія для чтенія въ старшихъ классахъ калмыцкихъ народныхъ школъ. Спб. 1907, Цѣна 1 р. 25 к,
13. Сборникъ Средне-Азіатскаго Отдѣла. Вып. I. Спб. 1907.
14. **Димитрій Позднѣевъ.** Программа начальнаго изученія Японскаго языка. Спб. 1907.
15. Обзоръ дѣятельности Общества Востоковѣдѣнія. 1907—08 учебный годъ. Спб. 1908.
16. **В. Ф. Гетце, Б. Л. Карѣевъ** и **С. Д. Масловскій.** Сборникъ Средне-Азіатскаго Отдѣла. Вып. II. Библіографія Авганистана. Спб 1908. Цѣна 1 руб. 50 коп.
17. **А. М. Позднѣевъ.** Начальные уроки Естествознанія для чтенія въ Бурятскихъ народныхъ школахъ. Русскій текстъ съ переводомъ на бурятскій языкъ. Спб. 1908. Цѣна 10 к.

18. **Его-же.** Краткое изложеніе вѣры Будды Шигемуни для преподаванія бурятскимъ дѣтямъ. Спб. 1908. Цѣна 20 к.

19. **Его-же.** Краткіе разсказы о Русскомъ Государствѣ, его жителяхъ и ихъ промыслахъ, для преподаванія бурятскимъ дѣтямъ. Спб. 1909 г. Цѣна 20 коп.

20. **Его-же.** Начальное ученіе о вселенной для преподаванія бурятскимъ дѣтямъ Спб. 1909.

21. **М. П. Федоровъ.** Реальныя основы международной политики. Спб. 1909 г. Цѣна 2 р. 50 к.

22. **Л. Ф. Богдановъ.** Персія въ географическомъ, религіозномъ, бытовомъ, торгово-промышленномъ и административномъ отношеніи. Спб. 1909. Цѣна 1 рубль.

23. Труды Комиссіи по Дальнему Востоку. Объ условіяхъ сооруженія проектированной Амурской желѣзной дороги. Спб. 1908.

24. **И. Гольдціэръ.** Исламъ (Die Religion des Islams).

25. **А. И. Ивановъ.** Хуа-юй-чу-цзи-ду-бэнь, Начальная хрестоматія китайскаго языка. Пекинъ 1910 г. 40 к.

26. **А. И. Ивановъ.** Чжэнь-цао-хэ-би. Руководство по изученію скорописи. Лит. Пекинъ. 1910. 75 к.

ПЕЧАТАЮТСЯ:

А. Позднѣевъ. Очерки административнаго устройства Монголіи и порядковъ управленія этой страны.

Его-же. Калмыцко-русскій словарь.

Его-же. Древнѣйшій китайско-монгольскій памятникъ исторической литературы Монголовъ „Юань-чао-ми-ши“ (возстановленное въ русской транскрипціи китайское переложеніе монгольскаго текста и дословный переводъ памятн. съ китайскаго).

А. Ивановъ. Конспектъ Нов. Исторіи Китая.